

Class

225.97R

Book

B 284


General Theological Seminary Library

Chelsea Square, New York

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by

EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.

DEAN 1879-1902



Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/bwb_T3-BUM-874

PAULUS

Die Grundzüge seiner Lehre und die moderne Religionsgeschichte

Von

Dr. Bernhard Bartmann,

Professor der Theologie in Paderborn

Druck und Verlag der Bonifacius-Druckerei in Paderborn
1914

GEORGE TOWN SEMINARY

LIBRARY

1955

225.97 R
B284

61168

IMPRIMATUR

Paderbornae, die 18. m. Julii 1914

VICARIUS GENERALIS

Nr. 11464

Klein

JOHN F. JOHNSON
LIBRARY

Inhaltsverzeichnis

Einleitung. 1. Paulus vor seiner Bekehrung. 2. Seine geistige Persönlichkeit: veritas et caritas; seine unermüdliche Tätigkeit in Not und Sorge; Ueberwindung von äusseren und inneren Schwierigkeiten; seine Erfolge; sein Optimismus. 3. Methodisches. 4. Quellen des Paulinismus. S. 1—15.

I. Die paulinische Christologie. Das Neue und die Quellen dafür S. 16—17; die protestantische Auffassung von seinen Quellen S. 18—24. Paulus kennt drei Daseinsformen des Herrn. 1. Der Präexistente S. 25—32; 2. der geschichtliche Christus S. 32—36; 3. der postexistente Christus S. 36—38. Er ist Kyrios, Haupt der Glieder und Richter. Paulus und Jesus in der Christologie S. 39—42.

II. Die paulinische Erlösungslehre. Verschiedene Erlösungsvorstellungen bei Heiden, Juden, bei Jesus und Paulus S. 39—44. Versuche der Ableitung der paulinischen Erlösungslehre. Mythos? S. 45 f. Paulus geht aus von der Sünde Röm. 1—3; trotz Erbsünde doch Rest sittlicher Anlagen S. 47—49; Gesetz ist kraftlos S. 49—52. Die Erlösungsthese Röm. 3, 24—26 S. 52—56. Erlösungstheorien im Anschluss an Paulus. Pönale Substitution? Rein moralische Bedeutung des Vorbildes? Stellvertretende Sühne (satisfactio) in einem positiven Gehorsamsakt des mit den Gliedern solidarischen Hauptes S. 56—61; Bedeutung der Auferstehung neben dem Tode S. 61—64. Wirkungen der Erlösung: negativ Sündenvergebung (*ἄφεσις* und *καταλαγνή*), Befreiung vom Gesetz S. 66—68; vom Teufel S. 48. Doch all das nur objektiv, nicht subjektiv S. 48. Positive Heiligung S. 68 f. Paulus und Jesus in der Erlösungslehre S. 70—73.

III. Die paulinische Mystik. Paulus Mystiker? S. 74—75. Die unio mystica an sich, hergestellt durch *πνεῦμα ἅγιον* und *κύριος Χριστός* S. 76—79. Die unio mystica des Hauptes mit der Kirche S. 80—89 und mit deren einzelnen Gliedern S. 90—95; auf Grund von Glaube und Sakrament S. 95—98. Herkunft der paulinischen Mystik, seiner mystischen Ausdrücke und Bilder S. 98—106, seiner Sakramentsmystik S. 106—111. Paulus und Jesus als Mystiker S. 111—113.

IV. Die paulinische Ethik. Paulus ein Ethiker? S. 113. Ethik die Umkehr seiner Mystik S. 114. Die ethischen Anlagen nach Paulus S. 115.

Er kennt trotz inneren Pneumas eine äussere Sittenregel S. 117—121. Ursprung dieser Sittenregel S. 122—125. Ihre Einzelzüge: *πίστις* S. 125—131; *ἀγάπη* S. 131—134; die ethische Trias S. 134. Dank, Demut, Friede, Freude S. 134—135. Leidensmystik S. 137—140. Gebet S. 140. Leibliches Pneumaleben S. 141—143. Der Christ und die Sünde S. 144—150; Paulus und Jesus in der Ethik S. 150—152.

Corrigenda: S. 37 Z. v. o. 15: Herrlichkeit statt Heiligkeit. S. 47 Z. v. u. 6: in statt im. S. 101 Z. 4 v. o.: synkretistisch statt synkretisch. S. 103 Z. 3 v. o.: Clemen statt Clement.

Vorwort

Paulus ist die am meisten von den unruhigen Wellen der modernen Religionsgeschichte umbrandete Persönlichkeit des Urchristentums. In der katholischen Theologie galt er stets als derjenige, der von allen Männern der Urkirche am lebhaftesten von Christi Person und Werk erfasst wurde, am entschiedensten dafür eingetreten und am erfolgreichsten dafür gearbeitet hat, der also in vorzüglichster Weise den so oft auf sich selbst angewandten Titel „Diener“ und „Apostel Jesu Christi“ verdient. Die neuzeitliche Theologie nun macht ihn zum antiken Mysterien, seine Lehre zum Sammelbecken heidnisch-synkretistischer Vorstellungen, etwas temperiert mit überkommenen Gedanken und Vorstellungen der Urkirche. Gerade die Grundzüge seiner Lehre sollen diesen Charakter der Entartung an sich tragen. Die Person Christi soll er ihrer Geschichtlichkeit entkleidet, mit einem antiken Mythos verknüpft und zu einer überräumlichen und überzeitlichen präexistenten Grösse erhoben haben; die Lehre von dem Werke Christi soll er nach einem damals, zumal in den Mysterienkulten, geläufigen Erlösungsschema formuliert und umgeformt haben. Dass mit diesen zwei Punkten das Herzstück des ganzen Paulinismus getroffen wird, ist selbstverständlich. In lapidarer Kürze spricht der Apostel selbst den Gedanken aus: *Non enim iudicavi me scire aliquid inter vos, nisi Jesum Christum et hunc crucifixum!* (1 Kor. 2, 2.) Dieser am Kreuze für uns gestorbene Christus ist aber in Pauli Vorstellung nicht eine rein geschichtliche mit dem Tode abgetretene Person, sondern das stets fortlebende mystisch-reale Haupt seiner Kirche, das in pneumatischer Daseinsweise mit den Gläubigen verbunden bleibt, in ihnen durch sein Pneuma die Funktionen des höheren Geisteslebens ermög-

licht und bewirkt und so aus dem objektiven Heiland der subjektive Heiligmacher wird, aus dem Christus für uns der Christus in uns. Aber gerade hier wieder, in seiner Mystik, soll Paulus sich stark von den Vorstellungen seiner heidnischen Umwelt leiten und beeinflussen lassen; nicht nur in seiner Pneuma-Lehre, sondern auch in dem „magischen Sakramentszauber“, den er in seiner Tauf- und Eucharistie-Predigt bekunde. Bedenkt man dabei noch, wie die Ethik des Apostels so innig mit seiner Pneuma-Idee verknüpft ist, so gelangt man bei dieser Ueberschau leicht zu der doppelten Einsicht, dass wir einmal in diesen vier Punkten: Christologie, Soteriologie, Mystik, Ethik, wirklich die „Grundzüge“ der paulinischen Lehre vor uns haben, so auch, dass in den heutigen religionsgeschichtlichen Versuchen, den Apostel in innere wesentliche Abhängigkeit zu seiner religiösen Umwelt zu bringen, nichts weniger angestrebt wird, als den Paulinismus als Infiltration paganischer Religionsideen zu erweisen. Hatte die protestantische Theologie bisher darauf sich geeinigt, in Paulus trotz seiner doktrinären Eigenart doch einen Hauptapostel Jesu Christi zu sehen, und ihn sogar einseitig zum Ausgangs- und Stützpunkte der ganzen reformatorischen Glaubenslehre gemacht, so lässt man heute diese seine Bedeutung als erster Herold der sog. Sola-fides-Lehre nicht nur fallen, sondern stellt ihn sogar als den Verderber der Lehre Jesu hin, als denjenigen, der in der christlichen Urzeit am meisten paganisierte, das soll heissen katholisierete. Man gibt es besonders seitens der liberalen Theologie heute weithin zu, dass Paulus in förmlichster Weise die genuin katholischen Punkte vertrete: Das opus operatum in der Sakramentspraxis, die reale Präsenz in der Eucharistie, das eucharistische Opfer, die Hierarchie in der Kirche, den Satz „extra ecclesiam nulla salus“, den Bekenntnisglauben statt des bisher ihm nachgesagten Fiduzialglaubens. Freilich behauptet man dann sofort eine Degeneration in der Entwicklung und erhebt den Ruf: Zurück von Paulus, hin zu Christus. Aber wir wissen, was das zu bedeuten hat. Mit Christus ist man „fertig“, und zwar völlig bis aufs innere Erlebnis von ihm. Jener Ruf besagt also nichts anderes als: Zurück vom Christentum der objektiven Lehre und sakramentalen Einrichtung, hin

zum unfassbaren im steten Wechsel des πάντα ῥεῖ fließenden, flüchtigen religiösen Subjektivismus. Es kann keine Frage sein, dass die entscheidenden Schlachten im Kampfe um das positive Christentum geschlagen werden auf den sich täglich weitenden Gebieten des Urchristentums, wovon das paulinische das interessanteste, aber auch wichtigste ist. In den Briefen des Apostels tritt uns das urapostolische Christentum am markantesten und deutlichsten entgegen. Es ist gewiss zu wünschen, dass auch katholische Autoren sich an der religionsgeschichtlichen Arbeit unserer Zeit beteiligen. Aber es kann nur geschehen unter Beachtung folgender leitenden Punkte: 1. Es muss die Uebernatürlichkeit des Christentums respektiert werden, 2. seine Absolutheit nach rückwärts und vorwärts; 3. es ist daran festzuhalten, dass das Urchristentum sich dieses seines übernatürlichen und absoluten Charakters bewusst war und ihn deutlich und energisch hervorgehoben hat.

Die äussere Veranlassung zur Behandlung unseres Themas wurde mir gegeben von dem 3. Theologischen Ferienkurs, den die Religionslehrer von Rheinland und Westfalen zu Pfingsten in unserer Stadt angesetzt hatten. Erweitert und vervollständigt erscheinen die dort gehaltenen vier Vorträge hier jetzt in Buchform. Möge der Pfingstgeist, der vom Völkerapostel so oft als „πνεῦμα ἁγίον“ verkündet und verherrlicht wurde, ihr Geleiter sein!

Paderborn, am Feste St. Pauli 1914.

Der Verfasser.

Einleitung.

1. Paulus vor seiner Bekehrung. „Ich bin ein Jude von Tarsus in Cilicien, Bürger einer nicht unbedeutenden Stadt.“¹⁾ Mit diesen Worten stellt sich der Völkerapostel dem Obersten der römischen Kohorte in Jerusalem vor (Apg. 21, 39).²⁾ Sein Geburtsdatum ist unsicher; man verlegt es in das Jahr 2 bis 10 nach Christus. Paulus war von dem Stamme Benjamin (Röm. 11, 1) und gehörte zur Partei der Pharisäer (Apg. 23, 6, vgl. Phil. 3, 5). Von seinem Vater hatte er das römische Bürgerrecht ererbt (Apg. 22, 28) und durfte das damals noch klangvolle *Civis Romanus* auf sich anwenden (Apg. 16, 37; 22, 25). Zu Hause sprach er die aramäische Muttersprache³⁾ und erlernte sie so gut, dass er noch später darin sich geläufig auszudrücken verstand (Apg. 21, 40; 22, 2; vgl. Gal. 4, 6; Röm. 8, 15). Im öffentlichen Verkehr seiner Vaterstadt war die griechische Volkssprache üblich; in dieser hat er später seine berühmten Briefe geschrieben. Es geht über das Recht des Textes hinaus, wenn neuere Paulusforscher in Röm. 7, besonders V. 8—10 einen „jugendlichen Sündenfall“ des Apostels, dessen Natur allerdings ungeklärt bleibe, angedeutet

¹⁾ Vgl. Böhling, Die Geisteskultur von Tarsus im augusteischen Zeitalter mit Berücksichtigung der paulinischen Briefe. 1913.

²⁾ Dass man neuestens versucht hat, die geschichtliche Existenz des Apostels zu bestreiten (A. Drews), mag mehr als Kuriosität denn als ernste Tatsache erwähnt werden. Man muss aller Fähigkeit des historischen An- und Nachempfindens ermangeln, wenn man die vier Hauptpaulinen, zumal 2 Kor. als das Werk eines theoretisierenden Anonymus ansehen kann.

³⁾ Sie hatte nach dem Exil mehr und mehr das Hebräische verdrängt.

finden. Deissmann leitet aus dieser schlimmen Sündenerfahrung sogar Pauli ganze pharisäisch strenge Richtung ab.¹⁾

Als Jüngling kam Paulus nach Jerusalem, wo wohl eine Schwester von ihm wohnte (Apg. 23, 16), um in der Schule des Gamaliel dem Schriftstudium obzuliegen (Apg. 22, 3). Daneben erlernte er das Handwerk der Zeltmacher, das er später in seinem Berufe betrieb (Apg. 18, 3). Mit einem gewissen Selbstbewusstsein weist er darauf hin, dass er in den Missionsgemeinden überall sich selbst ernährt habe und niemand zur Last gefallen sei (2 Thess. 3, 8; 1 Kor. 4, 12; 1 Kor. 9, 4—16; 2 Kor. 11, 9; 1 Thess. 2, 9; Apg. 20, 34). Hiermit hängt es wohl auch zusammen, dass er in bezug auf sein Berufsleben so oft das Wort von der „Arbeit“ gebraucht (1 Thess. 2, 9; 3, 5; 2 Thess. 3, 8—12; 2 Kor. 6, 5; 10, 15; 11, 23; 1 Kor. 15, 10; Gal. 4, 11; Phil. 2, 16; 4, 3; Kol. 1, 29; 1 Tim. 4, 10; 2 Tim. 2, 3, 15).

Dass Paulus von Jugend an in seiner vorchristlichen Zeit streng nach dem Gesetze gelebt hat, hebt er selbst wiederholt hervor (Apg. 22, 3; Phil. 3, 5 f., u. a.).²⁾ Wenn er sich dann auch ebenso gern mit Rücksicht auf diese jüdische Zeit einen „Sünder“ nennt, so erklärt sich das daraus, dass sein Sündenbegriff im Christentum ein anderer, ein tieferer geworden ist.

Ob Paulus während seines Aufenthaltes in Jerusalem und im Hl. Lande dem Herrn auf dessen Lehrgängen begegnet sei, ist eine interessante Frage, auf die es aber keine Antwort gibt; auch nicht in 2 Kor. 5, 16. Das eine ist gewiss, dass sein damaliger Fanatismus ihn zu keinem positiven Verhältnisse zu Jesus gelangen liess. Die lodernde Glut seiner Feindschaft gegen das Christentum leuchtet hoch auf in der Steinigung des Stephanus (Apg. 7, 57—59) und dem daran sich schliessenden ersten Sturm über die Kirche (Apg. 8, 3). Wiederholt hat er später mündlich und schriftlich über diese schlimmste Zeit seines Lebens ein öffentliches Bekenntnis abgelegt: Ich habe die Kirche Gottes verfolgt.

¹⁾ Er redet von einer „Tragödie des jungen Paulus“. Paulus 1911, S. 64.

²⁾ Aber nicht mit „Stolz“ wie Weiter, Charis 1913, S. 11, meint.

Es ist bekannt, wie ihn dann plötzlich die Gnade Gottes ergriff und wie einen Flüchtling festhielt, zu Boden schmetterte und nach einem moralischen Zusammenbruch auf einer neuen Grundlage, dem Fundamente Jesus Christus (1 Kor. 3, 11) wieder aufrichtete. Es gibt drei Berichte über diese seine Bekehrung in der Apostelgeschichte (Apg. 9, 3—8; 22, 6—16; 26, 12—20), von denen Apg. 26, 12 eine etwas abweichende Darstellung gibt.¹⁾ Paulus berührt in seinen Briefen das Ereignis flüchtig, aber doch deutlich erkennbar (Gal. 1; 1 Kor. 9, 1; 15, 3—9; 2 Kor. 4, 3 f.; Phil. 3, 5—12). Es ergibt sich aus diesen Andeutungen, dass neben dem äusseren „Sehen des Herrn“ eine innere „Offenbarung“ (Gal. 1, 16) herging.²⁾ Es liegt nicht im Plane dieser Arbeit, das Leben³⁾ des Christen Paulus weiter zu verfolgen. Seine Hauptdaten sind allbekannt. Statt dessen aber möchten wir kurz die Grundzüge seiner

¹⁾ Achelis, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten, 1912, I. 39: „Die Varianten der Berichte scheinen mir für die Beurteilung des Vorgangs irrelevant.“ Knopf, Probleme der Paulusforschung, 1913, S. 19, kritisiert die Berichte der Apg. stark, urteilt indessen, dass „dessen Kern aber doch in sich geschlossen erscheint und auch nicht in Widerspruch mit dem erscheint, was Paulus selber andeutet“.

²⁾ Vgl. Behm, Die Bekehrung des Paulus, 1914 (Bibl. Zeit- u. Streiffr.); am Ende ist die prot. Literatur vermerkt; von Katholiken Moske, Die Bekehrung des hl. Paulus, 1907, mit vollständiger Literatur. Dass die Kritik fast durchgängig nur von einer inneren Vision wissen will, die Paulus als antiker Mensch nach aussen verlegt habe, ist bekannt genug, aber willkürliche Behauptung. Es herrscht Streit darüber, ob Paulus allmählich und in langsamer psychologischer Ausreife sich bekehrte oder plötzlich. Sicher ist es nach allem, was Paulus selbst davon sagt, dass es plötzlich geschah. Damit hängt auch zusammen, dass er sich ganz und gar als Kind der Gnade weiss. Damit ist aber m. E. gut vereinbar, dass er schon vorher das Christentum von aussen kennen gelernt; denn 1. er verfolgte es; 2. ein Unbekanntbleiben mit ihm war fast psychologisch unmöglich; 3. er schlug schon längere Zeit gegen den Stachel (Apg. 26, 14), hatte also bereits begonnen, sich mit ihm auseinander zu setzen. Auch eine Vorbereitung durch die oft betonte negative Erfahrung am Gesetz dürfte nicht zu bestreiten sein. Dass den Apostel seine frühe Berührung mit dem „Geiste des Griechentums“ (Achelis, Christentum usw. I. 40) vom Judentum weg zum Christentum hindrängte, ist nicht beweisbar.

³⁾ Ueber das Leben des Apostels vgl. Pözl, Der Weltapostel Paulus nach seinem Leben und Wirken geschildert. 1905.

2. Geistigen Persönlichkeit ziehen.¹⁾ Wer, etwas vertraut mit seinen Briefen, auf das Ganze seiner Erscheinung sieht, dem müssen daran zweifellos zwei charakteristische Züge auffallen: die Wahrheit und die Liebe. Veritas und Caritas sind die beiden leuchtenden Augen, aus denen uns der innere Gehalt seiner Persönlichkeit entgegenstrahlt.

Bei keinem neutestamentlichen Schriftsteller spielt die Wahrheit eine solch herrschende, persönliche Rolle als bei Paulus. Auch im 4. Evangelium dominiert der Wahrheitsbegriff,²⁾ aber er ist hier doch mehr eine theoretische, objektive Grösse. In einer ganzen Reihe von Ausdrücken sucht er ihr Wesen und Wirken zu schildern. Man kann zu ihr in einer dreifachen Stellung sich befinden: man kann völlig von ihr abgewendet sein wie die Heiden, und dann ist man in der Finsternis (Röm. 2, 19; 13, 12; 2 Kor. 4, 6; 6, 14 u. a.) oder man kann in der Ferne nur einige schwache Strahlen davon empfangen, wie die Juden, und dann ist man im Schatten (Kol. 2, 17; vgl. 1 Kor. 10, 11; 2 Kor. 3, 13; Gal. 4, 21—23), gleichsam in der Dämmerung; oder man befindet sich wie die Christen als Erleuchtete in ihrem vollen Glanze (Eph. 1, 17 f.; 5, 8, 14; 2 Kor. 4, 4, 6; 6, 14; 1 Thess. 5, 5). Inbegriff der Wahrheit ist Christus (Röm. 9, 1; 2 Kor. 11, 10; Gal. 2, 5, 14; 3, 1, 5). Ihm gegenüber ist jegliche andere Erkenntnis wie wertloser Unrat (Phil. 3, 8). Die stolze heidnische Philosophie erhält wegen ihres christusleeren Charakters starke Zurückweisung (1 Kor. c. 1—3). Und die jüdische Gesetzeswissenschaft erscheint dem Apostel als ein Tappen mit verbundenen Augen (2 Kor. 3, 15). Ihm selbst sind damals vor Damaskus die jüdischen Schuppen von den Augen gefallen (Apg. 9, 18). Der Umschwung von Einst und Jetzt, von Finsternis und Licht disponiert und prädestiniert den einstmaligen Pharisäer aufs beste zum

¹⁾ Von seiner physischen Persönlichkeit wissen wir ebensowenig als von der des Herrn. Die Notiz in den Acta Pauli et Theclae c. 3: „Er sah Paulus kommen, einen Mann klein von Gestalt, mit kahlem Kopf und krummen Beinen, in edler Haltung, mit zusammengewachsenen Augenbrauen und stark gekrümmter Nase“, ist historisch wertlos.

²⁾ Vgl. Büchsel, Der Begriff der Wahrheit in dem 4. Evangelium. 1911.

christlichen Missionar. „Wir verkündigen nicht uns selbst, sondern Jesus Christus als unseren Herrn . . . denn Gott selbst, der aus Finsternis Licht leuchten liess, hat unsere Herzen erleuchtet zum Aufleuchten der Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes im Angesichte Christi Jesu“ (2 Kor. 4, 5 f.). Er wendet das Psalmwort (115, 1) auf sich an: „Ich glaube, darum rede ich; auch wir glauben, darum auch reden wir“ (2 Kor. 4, 13). Was ihn selbst erfüllt und brennt, damit möchte er alle Köpfe erfüllen und alle Herzen entzünden. Wer dies beachtet, der wird es dem Apostel nicht schlimm anrechnen, wenn er im Dienste der Wahrheit dort, wo er sie besonders gefährdet und bedroht sieht, bisweilen zu erregtheftigen Ausdrücken greift und die Worte nicht erst lange abwägt.¹⁾

¹⁾ Leisetreterei und konventionelle Verschleierung des Tatsächlichen sind dem Apostel unerschwingliche Dinge. Protestantische Autoren urteilen, dass sein Eifer ihn bisweilen sogar zu „fanatischen Derbheiten“ verleitete (Gal. 5, 12; Phil. 3, 2, 18; 2 Kor. 11, 13 ff., 20; Röm. 16, 18). Allein das ist ein Urteil gemäss dem modernen Satz: „Das Dogma trennt, die Liebe eint“ (Mugler, Religion und Moral in der Bibel, 1912, S. 83). Das ist sicher kein paulinischer Gedanke. Windisch meint, Paulus behandle seine Gegner ungerrecht, „karriere den Standpunkt der Galater“ und das sei „wichtig für das Jesus- und Paulusproblem“ (Theol. Lit.-Ztg. 1914, S. 171). Hiernach wäre Paulus nicht immer ernst zu nehmen und müsste sich spätere Korrekturen gefallen lassen. Dass er „seine Gegner hart behandelt“, meint auch Heinrici (Paulinische Probleme, 1914, S. 35), entschuldigt es aber, weil „der antike Mensch kräftiger empfand und lebhafter sich ausdrückte, als wir es gewohnt sind“ (ebd.). Doch wendet er Lessings Wort von der „stolzen Demut“ auf ihn an (S. 31). Wrede (Paulus², 1907) und manche andere halten den Apostel für einen erregten „Epileptiker“ (vgl. dagegen den Nervenarzt Seeligmüller, War Paulus Epileptiker? 1910), wogegen aber ausser dem Mangel an wirklichen Beweisen seine bis ins Alter (Philipperbrief) dauernde Willensstärke allein schon zeugt. Seine Geistes- und Willensenergie verbietet es auch, ihn in die Klasse der geistig Kranken, der leichtgläubigen Visionäre und halluzinatorischen Träumer zu rechnen, wie es bisweilen geschieht. Nie haben solche Individuen so wunderbare Leistungen wie Paulus vollbracht. Man lese 2 Kor. 4, 8 f. oder 2 Kor. 12, 10; 1, 10; 11, 22 f. über Pauli geistesmächtiges, männlich-festes Wesen in den übelsten Lebenslagen, und man wird jede Weichlichkeit und Schwäche bei ihm ablehnen, wenngleich der Eindruck körperlicher Hemmnisse bisweilen hervorgerufen wird (2 Kor. 12, 7; Gal. 4, 14). Vgl. auch Heinrici a. a. O. S. 25 ff. Dagegen urteilte wieder Knopf, es sei an „Epilepsie“ zu denken oder „noch wahrscheinlicher an Hysterie“; dafür weiss er nur 2 Kor. 12, 7 anzuführen. Doch muss auch er

Und doch ist es wahr, dass bei Paulus der Kopf in vollkommenster und lebendigster Einheit mit dem Herzen steht, die Wahrheit mit der Liebe. Die Wahrheit, wie sie Paulus erfüllte, glich nicht dem glänzenden Mondlicht, das wohl erleuchtet, aber nicht erwärmt, sie war wie die Sonne, die durch ihren Glanz die Blicke auf sich zieht, durch ihre Wärme überall das Leben hervorlockt und fördert, durch ihre Pracht die Herzen zu Jubel und Dank erregt. Die paulinische Wahrheit ist vermählt mit der Liebe, *charitas autem congaudet veritati* (1 Kor. 13, 6). Es ist eine ausgemachte Sache, dass niemand in der ganzen Hl. Schrift wärmere Töne über die Liebe angeschlagen hat als Paulus: am Ende des 8. Römerkapitels über die Gottes- oder Christusliebe und im 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes über die Nächstenliebe. Und nicht minder bekannt ist es, wie es ihm ein Herzensbedürfnis ist, in geradezu mütterlicher Art seine Affekte der Zuneigung gegen seine Gemeinden und deren Glieder auszusprechen. Was er zu den Galatern sagt, das gilt von allen: „Meine Kindlein (seid ihr), die ich abermals mit Schmerzen gebäre, bis Christus in euch gestaltet ist“ (Gal. 4, 19; vgl. 1 Thess. 2, 7; der ganze Philemon u. Phil. 1—3). Auch darin ähnelt er der Mutter, dass er so oft von seinen Tränen spricht (2 Kor. 2, 4; Phil. 3, 18; Apg. 20, 19, 31). Aber es ist und bleibt seine Liebe im unlösbaren Bande mit der Wahrheit. Sie wäre nicht wahr, wenn sie schwach würde gegen Irrtum, Lüge und Sünde. Aber zum Fanatiker der Wahrheit wird Paulus nie, wenn er nicht ihr Wesen bedroht sieht, wie im Judaismus. Er übt, wo es geht, weise Toleranz. Wie er selbst als Jude lebt, so gestattet er auch anderen gesetzlich zu leben, wenn sie nur nicht das Erlaubte zu einer Fessel für den Mitchristen machen und dessen prinzipielle Freiheit in Zwang des Gewissens verkehren wollen. Die Wahrheit des Paulus ist liebenswürdig und seine Liebe ist wahrhaft.¹⁾ Hierin

bekennen, dass „im Kampfe mit dem Leiden die Tatkraft des Paulus gewachsen“ sei (a. a. O. S. 14).

¹⁾ Vgl. über die Notwendigkeit des Konnubiums von *veritas* et *charitas* die schöne Abhandlung: *Verité et charité* i. d. *Revue du clergé français* 1912 (April, S. 227).

ist er trotz seines ausgesprochenen, impulsiven Charakters ein Muster für alle religiösen Lehrer der Kirche!

Sind Wahrheit und Liebe die inneren Konstitutiven der geistigen Persönlichkeit Paulus', so ist der Charakterzug seines äusseren Lebens unermüdliche Tätigkeit. Schon ein Blick auf die Karte seines Missionsgebietes lehrt uns das hinreichend. Wie in seiner Seele immerfort neue Entschlüsse, Hoffnungen und Pläne zur Auferbauung der Kirche und Ausbreitung des Reiches Gottes aufsteigen, so fliegen seine Gedanken und Anordnungen durch Briefe und Boten in dem Gebiete der Mittelmeerländer hin und her. Natürlich entquillt diese Arbeitslust seinem gottfreudigen Gemüte, aber sie ist doch auch reichlich verquickt mit den mannigfachsten Nöten und Sorgen. Er hat nicht nur „Mühseligkeit und Arbeit“, sondern auch dazu noch „die Sorge für alle Kirchen“ (2 Kor. 11, 27 f.; vgl. 2 Kor. 4, 8 f.; 6, 4; 1 Kor. 4, 9—13). Die paulinische Arbeitslast ist also nicht nur materiell drückend, sie ist auch psychologisch aufregend und aufzehrend. Aber Paulus vollbringt sie dennoch mutig und kraftvoll. Sie ist sein Dienst, den er dem Herrn, der Kirche und ihren Gliedern zu leisten hat, „auf dass unser Amt nicht gelästert werde, sondern wir uns in allem als Diener Gottes erweisen durch grosse Geduld in Trübsalen, in Nöten, in Aengsten usw.“ (2 Kor. 6, 3 f.). Es ist bezeichnend für seine Selbstbeurteilung als Apostel, dass er sich so oft der Bilder des anstrengenden Kriegsdienstes bedient und von sich sagt, dass er ein Kämpfer sei, und ein guter (2 Tim. 4, 7; vgl. 2, Tim. 2, 3 f.).

Die Schwierigkeiten, die ihm in der Erfüllung seines Berufes entgegenstanden, waren äussere und innere. Bekannt ist, wie ihm die „falschen Brüder“, die Judaisten, überall eifersüchtig offen in den Weg traten oder hinterher in seine Missionsgemeinden eindrangen und ihn sowohl wegen seiner Lehre als wegen seines Wandels verdächtigten und verleumdeten. Sein Verhalten gegen sie ist entschieden. Im allgemeinen setzt er ihren Anfechtungen geduldige Ertragung entgegen (Röm. 5, 3; 2 Kor. 1, 6; Eph. 4, 2; 2 Thess. 3, 5; 2 Tim. 4, 2). Die Geduld nennt er eine „Frucht des Geistes“ (Gal. 5, 22). Gott selbst ist hierin

sein Vorbild (Röm. 2, 4; 15, 5). Aber Paulus wehrt doch auch die Angriffe seiner Feinde positiv ab: meist durch sachliche Widerlegung, bisweilen auch mit Ironie (2 Kor. 11), ja selbst durch derbe moralische Züchtigung (Phil. 3, 2; 1 Kor. 4, 21). Die inneren Schwierigkeiten fand er in sich selbst, sowohl im Fleische als im Geiste. Im Gebiete des Leiblichen war es der „Stachel des Fleisches“ (2 Kor. 12, 7), der ihn plagte und hemmte. Das 7. Römerkapitel gibt darüber hinreichende Andeutungen: „O, ich unglücklicher Mensch, wer wird mich erlösen vom Leibe dieses Todes“ (Röm. 7, 24). Doch Paulus weiss auch solchen Zuständen eine gute Seite abzugewinnen. Die Versuchung hält ihn demütig und treibt ihn im Gebete zu Gott und seiner Gnade (2 Kor. 12, 7—10). Wenn das Fleisch ihn schwach macht, dann ist der Geist „stark durch die Kraft Christi“ (ebd.). Eine andere leibliche Schwäche war begründet in seinen mancherlei Krankheitszuständen, über die sich Paulus oft beklagt, ohne dass es klar wird, was für Schwächen es eigentlich waren. Wenn Paulus auch diesen Zuständen gegenüber im allgemeinen die Geduld bewahrt, so entschlüpfen ihm doch auch bisweilen Worte der Trauer und Klage. Am stärksten wohl 2 Kor. 1, 8: „Wir wollen nicht, Brüder, dass euch die Trübsal unbekannt bleibe, die uns in Asien widerfuhr, wie wir über die Massen bedrängt wurden, über unsere Kräfte, so dass wir sogar des Lebens überdrüssig wurden“ (vgl. auch 1 Kor. 9, 15).

Bei solchen unvollkommenen Leibeszuständen des Apostels war die Sphäre des Geistes allerdings durchleuchtet und durchwärmt vom göttlichen Licht- und Liebesfeuer. Aber es wäre verkehrt, sein geistiges Leben sich ohne jede Anfechtung und Kampfesnot zu denken. Der Geist kämpft nicht nur in ihm gegen das Fleisch (Gal. 5, 17), sondern auch gegen die Geister der Bosheit in den Lüften (Eph. 6, 12). Paulus weiss, dass wir unseren „Schatz in irdenen Gefässen tragen“ (2 Kor. 4, 7). Welche Versuchungen es gerade waren, die Paulus von den Geistern der Bosheit in den Lüften herleitet, sagt er nicht, aber sie müssen heftige und stark erschütternde gewesen sein, denn er zieht, sie abzuwehren, seine ganze geistige Waffenrüstung an (Eph. 6, 13—17).

Noch eines ist über die Schwierigkeiten, die der Apostel fand, zu sagen. Paulus war eine durch und durch religiöse, in bezug auf Gott und das Göttliche äusserst fein und stark empfindende Natur. Daher ist der Gottesgedanke sein Ein und Alles. Nun aber fühlt man oft heraus, dass Paulus eine heisse Sehnsucht nach einer innigeren und unmittelbareren Verbindung mit Gott hat. Wie einst Moses sich sehnte, Jahwes Angesicht zu schauen (Ex. 33), so auch Paulus. Doch trotz Verzückung „bis in den dritten Himmel“ (2 Kor. 12) fühlt er, dass es unmöglich ist: „Gott wohnt in unnahbarem Lichte, den keiner der Menschen gesehen hat, noch auch sehen kann“ (1 Tim. 6, 16). „Jetzt sehen wir (ihn) durch einen Spiegel im Rätsel, aber dann von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise“ (1 Kor. 13, 12; vgl. auch Joh. 1, 18; 1 Joh. 4, 12). Mit brennendem Verlangen ist sein dürstender Blick auf jene Zeit hingewandt, wo wir Gottes Herrlichkeit schauen, wo vielmehr die Herrlichkeit Gottes sich auf unserem Antlitz widerspiegelt (2 Kor. 3, 18). Aber vorläufig heisst es sich bescheiden. „Im Glauben wandeln wir, und nicht im Schauen“ (2 Kor. 5, 7). Versetzt ihn somit schon der Gottesgedanke an sich in eine gewisse Spannung, so wächst diese Spannung zu einer unlösbaren Schwierigkeit für ihn, wenn er den Gottesbegriff mit dem konkreten Schicksal Israels, des auserwählten Volkes, verbindet. Ist Israel verworfen? Sind des Herrn Verheissungen unwahr? Mit diesem Gnadenproblem quält sich Paulus Röm. 9—11 ab. Er gibt eine gewisse Lösung, weiss aber, dass sie unvollständig bleibt und schliesst: „O, Tiefe.“ Keiner hat den Sinn des Herrn erkannt. Gott ist ein Geheimnis.

Paulus sieht sich somit an allen wichtigen Punkten zurückgewiesen auf den allgemeinen christlichen Glauben. Das macht ihn nun freilich nicht mutlos; im Gegenteil spricht er gerade im Zusammenhange mit den zitierten Stellen auch von seinem „Mute“, den er „alle Zeit“ hat (2 Kor. 5, 6). Aber als Schwere empfindet er seinen unvollendeten Geisteszustand doch. Und dadurch rückt Paulus uns menschlich näher, wird einer von uns allen. Paulus ist nicht nur ein grosser Mensch, sondern auch ein grosser Christ und ein heroischer Heiliger.

Paulus spricht gern von seinen Erfolgen. Trotz seiner grossen Demut weiss er doch auch, dass er in der Gemeinde der Seinigen „Ruhm“ geniesst. Es findet sich sogar das Wort: „Es ist mir eher recht, zu sterben, als dass (mir) jemand meinen Ruhm zunichte mache“ (1 Kor. 9, 15). Freilich, den eitlen Selbstruhm verwirft er. Gott ist es ja, der ihm geholfen und dem der Ruhm gebührt (1 Kor. 15, 10).

Sehen wir noch kurz, wodurch Paulus seine grossen Erfolge erzielte. Zunächst durch beharrliche und geduldige Arbeit. Es wurde schon gesagt, wie oft Paulus, der Handwerker, von seiner „Arbeit“ spricht. „Ich habe mehr gearbeitet, als sie alle.“ Doch bleibt er bescheiden und mildert sofort den harten Ton dieses Wortes und fügt hinzu: „Doch nicht ich (allein), sondern die Gnade Gottes mit mir“ (1 Kor. 15, 10; vgl. noch 1 Kor. 4, 12; 2 Kor. 6, 5; 11, 23; 1 Thess. 2, 9; 3, 5; 2 Thess. 3, 8; Gal. 4, 11; Phil. 2, 16; 4, 3; Kol. 1, 29; 1 Tim. 4, 10; 2 Tim. 2, 9). Man hört es noch aus den Tönen der Briefe heraus, dass Paulus mit Liebe und Lust gearbeitet hat. Doch auch mit Aengsten und Sorgen. Vor allem quält ihn der Gedanke, dass er „umsonst“ arbeiten möchte. Wiederholt tritt diese Not blitzartig in den Briefen hervor (Gal. 4, 11; vgl. Gal. 2, 2; Phil. 2, 16). Mehr noch als von seinen Arbeiten spricht er daher von seinen Trübsalen. Er hat die Gewohnheit, sie litaneiartig aufzuzählen, so zahlreich sind sie, und so klar stehen sie ihm vor der Seele (1 Kor. 4, 11—13; 2 Kor. 6, 4—10; 11, 23—31). Von all diesen Dingen wird später in seiner Ethik noch zu handeln sein.

Es ist noch ein anderer bedeutsamer Zug seines Charakters hervorzuheben: Paulus ist ein Mann des Gebetes. Er versichert seinen Gemeinden gern, dass er in seinen Andachtsstunden für sie bete; Gebete des Dankes (Phil. 1, 3 f.), aber meistens der Bitten und Fürsprachen (2 Kor. 13, 7—10; Eph. 1, 16—20; Kol. 1, 3, 9; Phil. 1, 3 f., 9; 1 Thess. 1, 2; 3, 10; 2 Thess. 1, 11; 2 Tim. 1, 3; Philem. 4). Daneben mahnt er nicht nur oft die Gläubigen überhaupt zum Gebet (Röm. 12, 12; Eph. 6, 18; Phil. 4, 6; Kol. 4, 2; 1 Thess. 5, 17; 1 Tim. 2, 8; 4, 5; 5, 5), sondern bittet sie auch demütig um ihr Gebet für ihn selbst: „Brüder,

betet für uns“ (1 Thess. 5, 25; vgl. Röm. 15, 30; 2 Kor. 1, 11; Kol. 4, 2 f.; Phil. 1, 19; 2 Thess. 3, 1; Philem. 22).

Wir stehen am Ende der kurzen Skizze von dem Charakterbilde Paulus'. Wahrheit und Liebe sind seine hervorstechendsten Züge. Schwierigkeiten und Hindernisse auf dem Gebiete des Fleisches wie des Geistes treten ihm in seinem Berufsleben entgegen. Aber mit den Mitteln der beharrlichen Arbeit und geduldigen Ertragung der Leiden einerseits, sowie mit denen des Gebetes und der Bitten um Gottes Hilfe andererseits überwindet er alle Hindernisse. Freilich liegt die Tragik des Leidens auf seinem Leben seit den Tagen von Damaskus bis zu seinem Tode. Er kommt sich vor, wie ein „Gekreuzigter“, ja immerfort trägt er die Stigmata des Gekreuzigten an seinem Leib mit sich herum (Gal. 6, 17); aber das Gefühl des Mutes und der Hoffnung auf ein glückliches Ende hat ihn nie verlassen. Er ist dessen so sicher, als wäre er schon im Besitze: „Dank sei Gott, der uns den Sieg verliehen hat durch unsern Herrn Jesus Christus“ (1 Kor. 15, 57). Nie verleiten ihn Erfolge zu einem überschwenglichen Optimismus, nie Misserfolge zu einem düsteren Pessimismus. Für beides lassen sich Äußerungen von ihm beibringen, aber der Grundzug seines Wesens und Wirkens liegt in der Mitte von ihnen. Er arbeitet, als käme es auf ihn allein an, aber seine Hoffnung ist einzig auf Gott gerichtet. Das gilt sowohl für seine persönliche Tugend und Frömmigkeit als auch für seinen Beruf als Missionar. Alles in allem: Paulus ist ein echt menschlicher, natürlicher Charakter, dabei vor allem von einer erhabenen Heiligkeit und heroischen Opferfreudigkeit und nicht zuletzt ein Missionar und Seelsorger, der für alle Zeiten als Muster dasteht sowohl was Wille, Arbeit, und Organisationstalent, als auch was Erfolge, Anerkennung und Anhänglichkeit der von ihm Bekehrten anbetrifft. Wie fest und innig er mit seinen Gemeinden verwachsen war, davon bietet uns App. 20, 18--38 und Phil. c. 1 u. 2 ein überwältigend schönes Bild.¹⁾

¹⁾ Dass man freilich das Charakterbild des Apostels auch anders zeichnen kann, das beweist Wredes Volksbuch, Paulus, der dem Apostel wie ein Schulzensor die Fehler anstreicht, was ihm in England den Titel „advocatus diaboli“

3. Methodisches. Nach welchen methodischen Grundsätzen soll man verfahren, wenn man die Hauptzüge der paulinischen Theologie aufsuchen will? Sicher nicht dürfen wir aprioristisch an seine Schriften herantreten. Vielmehr ist die Methode aus diesen selbst zu entnehmen. Wie gibt sich nun Paulus selbst in seinen Briefen? Es ist merkwürdig, dass darüber heute bei bedeutenden Paulusforschern diametral entgegengesetzte Meinungen bestehen. Nach der älteren Ansicht war Paulus ein Theologe, ein Systematiker, ein Metaphysiker. Die Altreformatoren haben ihn zum theologischen Autor ihres Systems gemacht. Beim Beginn der Reformation, sagt Heinrich,¹⁾ „verengert sich die Betrachtungsweise. Paulus wird zum Eideshelfer der protestantischen Dogmatik“. Die modernen liberalen Theologen sehen in Paulus mit Bedauern den entarteten Theologen oder sie negieren völlig den theologischen Charakter seiner Lehre und sprechen ihn an als den ersten Mystiker der Christenheit, den Mann der religiösen Erfahrung und des undogmatischen Christentums.²⁾

eintrug. Heinrich, Paulin. Probleme, S. 25 f., stellt aber schon aus der Hl. Schrift interessante Daten zusammen über die verschiedene Beurteilung des Apostels: Apg. 17, 18, 34 (die Athener auf dem Areopag); Apg. 26, 24 (Herodes); und 2 Kor. 5, 13; 6, 8; 10, 10; 11, 6; 12, 1 (Christen).

¹⁾ Paulinische Probleme, 1914, S. 4.

²⁾ So sagt Wrede: „Er ist der erste christliche Theologe gewesen und hat durch seine Theologie die entstehende Religion entscheidend umgewandelt.“ „Ansätze zu einer Theologie waren bereits in der Urgemeinde vorhanden. Aber Paulus ist doch der eigentliche Schöpfer einer christlichen Theologie“ (Paulus, 1907, S. 101—103). Wrede schliesst seine Darlegungen über diesen Punkt: „Aus all dem folgt nun durchaus, dass Paulus als der zweite Stifter des Christentums zu betrachten ist.“ Und: „Dieser zweite Stifter der christlichen Religion hat ohne Zweifel gegenüber dem ersten im ganzen sogar den stärkeren — nicht den besseren — Einfluss ausgeübt“ (S. 104). Wernle nennt ihn einfach den „grössten Revolutionär der christlichen Kirche“. Die Quellen des Lebens Jesu, 1813*, S. 51. Mehr in vermittelnder Weise äussert sich Achelis: „Paulus ist der Schöpfer des Heidenchristentums und damit eines neuen Typs der Religion. Gott anbeten im Geist und in der Wahrheit, Erbauung suchen auf Grund der Schriften des Alten Testaments, ein streng moralisches Leben führen, untereinander innig verbunden sein, alles mit Rücksicht auf die ewige Hoffnung, die sich bald verwirklichen wird, von

In der jüngsten Zeit ist noch eine dritte prinzipielle Beurteilung des Apostels üblich geworden: die religionshistorische. Sie soll hier nur erwähnt werden, weil sie in folgendem noch öfter zu berücksichtigen ist.¹⁾

jeder Form heidnischer Religiosität sich energisch abkehren — das sind die Grundzüge dieser neuen Schöpfung.“ „Er hat auf die denkenden Geister der Kirche gewirkt und Unzählige nach seinem Geiste geformt. Was er gedacht und geschrieben, ist bis zum heutigen Tage eine Fundgrube für Theologie und Christentum.“ „Er hat seinen Glauben als öffentlicher Lehrer auf dem Markte vertreten und ist damit der Vorgänger der christlichen Philosophen geworden“ Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten, I, 1912, S. 83—85. Kaftan, Jesus und Paulus, 1906, S. 38 f., wendet sich gegen Wrede: „Man bedenke! Theolog ist der Apostel, Dogmatiker durch und durch . . . Mit dem muss aufräumen, wer die paulinische Gedankenwelt geschichtlich richtig verstehen will.“ Jülicher, Paulus und Jesus, 1907, S. 27 f., rückt den lehrhaften Paulus wieder weit ab vom Christus der Evangelien. „Von Jesus rührt nicht ein einziges Glied aus dieser wundersamen Kette der paulinischen Christustheologie her.“ Deissmann, Paulus, meint: „Mit seinem Besten gehört Paulus nicht in die Theologie, sondern in die Religion . . . Paulus ist seinem Wesen nach in erster Linie ein Heros der Frömmigkeit. Das Mystische bei ihm ist stärker als das Dogmatische“ (S. 4). „Das ist recht eigentlich die Aufgabe der modernen Paulusforschung, von dem papiernen Paulus unserer abendländischen Studierstuben, von dem germanisierten, dogmatisierten, modernisierten Paulus zu dem historischen Paulus zurückzukommen, durch den „Paulinismus“ unserer Neutestamentlichen Theologien zum Paulus der antiken Wirklichkeit hindurchzudringen“ (S. 2). Dagegen redet neuestens Knopf mit viel mehr Recht von einem „im ganzen Aufbau achtungsgebietenden System der paulinischen Theologie“, das „einen ungemein grossen Einfluss auf das gesamte Geistesleben des Abendlandes gehabt, nicht nur auf die Ethik, Geschichtsbetrachtung, Geschichtstheorie“ Probleme der Paulusforschung, 1913, S. 3.

¹⁾ Einer ihrer Vertreter, der Philologe Reitzenstein, meint, Die Hellenistischen Mysterienreligionen. Ihre Grundgedanken und Wirkungen. 1910, S. 59 f.: „Einstweilen scheint uns aus dem Dunkel der Entwicklungsgeschichte des Apostels eine Tatsache mit wachsender Bestimmtheit entgegenzudämmern: er hat ernstlich darum gerungen, auch den Hellenen Hellene zu werden. Die hellenistische religiöse Literatur muss er gelesen haben; ihre Sprache redet er, in ihre Gedanken hat er sich hineinversetzt. Und diese Gedanken schlossen für ihn notwendig gerade an den Gedankenkreis, der aus der neuen über das Judentum hinausgehenden Lebenserfahrung erwuchs. So gewannen sie für ihn lebendige Kraft. Sie befreiten ihn unmerklich zunächst von der Tradition, die sich in der Gemeinde auf jüdischem Boden zu bilden begonnen hatte, und der

Als Theologe den Apostel einzuschätzen, ist also mehr und mehr ungebräuchlich geworden. Es verträgt sich das wenig mit der seit Schleiermacher einsetzenden Gefühlsreligion. Daher qualifiziert man ihn heute gern als Prophet, als Pneumatiker, als religiöses Genie, als Typ einer neuen Frömmigkeit, als Mystiker, kurz als das Vorbild des protestantischen Gefühlstheologen, der es sich verbitten darf, ihn dogmatisch zu beleuchten und abzuhören. Paulus ist zum ganz modernen Christen geworden.

Wie stellt sich die katholische Theologie zu diesen verschiedenen Auffassungen? Durchaus objektiv. Es hat die katholische Kirche, so hoch sie den Völkerapostel von jeher gefeiert hat, nicht das einseitige dogmatische Interesse an ihm wie der Protestantismus. Man zitiert ihn bei uns gern, aber nie in jener unmethodischen Exklusivität, als sei er der eigentliche Stifter des Christentums.¹⁾ Als Theologen aber, besser als vorzüglichen Träger und Zeugen der göttlichen Offenbarung lässt die Kirche ihn sich nicht nehmen. Nachdrücklich betont der Apostel selbst, dass er ein religiöser „Lehrer“ und dass sein Evangelium eine „Lehre“ sei.²⁾ Es sollte nicht bestritten werden, dass Paulus in gewissen Punkten recht „doktrinär“ ist, wenn auch nicht im Sinne eines modernen Systematikers. Ein System hat Paulus selbst nie aufgestellt. Inwiefern er jedoch für die Systematik zu verwenden ist, wird sich in folgendem zeigen.

4. Quellen des Paulinismus. Als solche gelten uns die 13 Briefe des Apostels und der Bericht der Apostelgeschichte.

Kampf, der bald folgte, brachte ihm das Bewusstsein der Freiheit, die für ihn nun überall ist, wo der Geist des Herrn ist. Mag unendlich viel in seinem Empfinden und Denken jüdisch geblieben sein, dem Hellenismus verdankt er den Glauben an sein Apostolat und seine Freiheit. Hierin liegt die grösste und für die Weltgeschichte bedeutsamste Wirkung der antiken Mysterienreligionen.*

¹⁾ Eine Uebertreibung seines Ansehens, als sei er mit Petrus gemeinsam das Oberhaupt der Kirche, wurde kirchlich verurteilt; vgl. Denzinger-Bannwart Nr. 1091.

²⁾ In unbewachten Augenblicken gestehen auch die Modernsten dies zu; Weinel schreibt: „Das ‚Christentum‘ ist also bei Paulus dogmatisch formuliert.“ Bibl. Theol. d. N. T.² 1913. S. 291.

In eine Diskussion über ihre Echtheit können wir hier nicht eintreten. Was die Apostelgeschichte anbetrifft, so stellt ihr kein geringerer als Harnack ein gutes Zeugnis aus.¹⁾ Von den Briefen sind Röm., 1 und 2 Kor. und Gal. unbestritten und Hauptquellen. Bei den anderen schwanken die Kritiker, aber wenn auch Eph. und 2 Thess. bisweilen abgelehnt werden, so gibt es doch auch Protestanten, die mit Feine²⁾ selbst die Pastoralbriefe „als Bearbeitungen echt paulinischen Materials“ ansehen.

¹⁾ Lukas, der Arzt, 1906; ders., Die Apostelgeschichte, 1908; vgl. auch H. H. Wendt, Die Apostelgeschichte, 1913, und Feltz, Die Apostelgeschichte, 1892.

²⁾ Einleitung in das Neue Testament, 1913, S. 76. Vgl. über die paulinischen Briefe die Einleitungen von Belser, Kaulen-Hoberg, Schäfer-Meinertz.



I. Die paulinische Christologie.

Christus ist Anfang, Mitte und Ende aller paulinischen Gedanken. Darüber herrscht allgemeine Uebereinstimmung.¹⁾ Aus der christologischen Fülle seines Herzens redet der Mund. (Matth. 12, 34). Uebereinstimmung auch herrscht darüber, warum die ganze Theologie Pauli vorzüglich christozentrisch ist. Mit Christus beginnt für ihn ein radikal neuer Lebensabschnitt, ja das Leben im religiösen Sinne überhaupt. Und nicht nur für ihn, sondern nach des Apostels Ansicht für alle, die wahrhaft leben wollen. Was Wunder, dass er nun zu aller Welt von Christus spricht.

Man braucht aber nur einen Blick in seine Briefe zu tun, um zu gewahren, dass er vielfach in neuer Weise von Christus spricht. Nicht immer so, wie es die Verfasser der Evangelien tun, wie es die Apostel in ihren ersten Predigten zu Jerusalem, und in ihren Briefen tun. Von selbst entsteht da die Frage, woher denn diese teilweise besondere Art, über Christus zu reden; welches sind die Wurzeln der paulinischen Christologie; welche besondere Umstände haben sie beeinflusst? In der Beantwortung dieser Frage gehen die Ansichten der Theologen weit auseinander, und weil es für das Verständnis der späteren Ausführungen von Nutzen ist, ist hierüber vorher kurz zu handeln. Der katholische Theologe wird sich im allgemeinen an die traditionelle Auffassung halten. Er anerkennt ganz die Bedeutung

¹⁾ Die paulinische Lehre ist mehr christozentrisch als theozentrisch und noch weniger ist sie anthropozentrisch. „Prat, La théologie de S. Paul“³ 1913, II. 46, beweist die zentrale Stellung Christi bei Paulus zahlenmässig. Der Name „Christus“ findet sich bei Paulus nach ihm 203 mal, „Christus Jesus“ 92 mal, „Jesus Christus“ 84 mal, „Herr“ (*Kύριος*) 157 mal, „Der Herr Jesus“ 24 mal, „Der Herr Jesus Christus“ 64 mal, „Jesus“ 16 mal; dazu kommen noch andere wie „Heiland“ (*σωτήρ*), „Sohn Gottes“ usw.

des Problems. Paulus war kein Schüler Jesu, nach seinem Selbstgeständnis aber hat er dessen Lehre so wenig positives Interesse zugewendet, dass er sie vielmehr aufs heftigste befeindete. Woher nun seine spätere Begeisterung und vor allem seine eigentümliche Christologie? Die erste wichtige von Paulus selbst wiederholt genannte Quelle ist die objektive Christusoffenbarung vor Damaskus. Gott hat es gefallen aus reiner Gnadengüte, „seinen Sohn in mir zu offenbaren“ (Gal. 1, 15, 16). Dort erschien ihm Christus als „Sohn Gottes“ und als himmlischer „Herr“ (Apg. 9, 3—7; 22, 10; 26, 15; (1 Kor. 9, 1; 15, 8; Gal. 1, 13—16). Hieran schloss sich bald eine zweite wichtige Quelle, die Predigt der Urapostel. Paulus selbst betont, dass seine Christologie der urchristlichen Tradition entnommen sei (1 Kor. 15, 1—4). Drittens beruft sich der Apostel wiederholt auf fortdauernde göttliche Offenbarungen, und diese werden vor allem christologischen Charakter gehabt haben (2 Kor. 12, 1; Gal. 1, 12; Eph. 3, 3; Apg. 22, 17—21). Was je den einzelnen Quellen besonders entstammt, lässt sich kaum ausmachen. Endlich muss noch auf eine vierte Quelle hingewiesen werden: Die besondere religiöse Verfassung und psychologische Bestimmtheit, worin ihn die göttlichen Offenbarungen von innen und aussen her trafen. Dazu gehört nicht nur sein vergebliches sittliches Ringen um die Gerechtigkeit im Judentum, sondern später auch die besonderen Hemmungen und Hindernisse seiner Christuspredigt, vor allem alles, was als Irr- oder Falschlehre seine Christusgestalt, wie er sie sich vorstellte, verdunkeln oder doch mit ihr irgend in Konkurrenz treten wollte. Grade unter diesem polemischen Gesichtspunkte werden ihm besonders auf hellenistisch-römischen Boden später manche Notwendigkeiten entstanden sein, heidnische Vorstellungen zu berücksichtigen und vor allem die religiöse Sprache seiner Umwelt dem Evangelium von Christus dienstbar zu machen. Der letzte Punkt verdient heute besondere Betonung. Diese ganze Darlegung aber von den Quellen der paulinischen Christologie ist nicht nur traditionell, sondern auch echt biblisch und nicht weniger historisch vernünftig. Dennoch wird sie heute ausserhalb der katholischen Theologie wenig mehr vertreten.

Die protestantische Theologie segelt, wie bereits gesagt, in unseren Tagen weithin im modernen religionsgeschichtlichen Fahrwasser. Charakteristisch für sie ist Ablehnung der übernatürlichen Offenbarung und Zurückführung von allem auf rein historische Ursprünge, sowie radikale Kritik an den neutestamentlichen Quellen, und Annahme intensiver sachlicher Einflüsse von der heidnischen Umwelt. Diese Einflüsse nimmt man bisweilen schon für die synoptischen Evangelien an,¹⁾ besonders aber für Paulus (und Johannes). Man sucht das geschichtliche Band nicht nur zwischen Paulus und Jesus, sondern auch zwischen Paulus und den Uraposteln möglichst zu lockern.²⁾ Hat man ihn so nach der Vergangenheit hin vom Urchristentum getrennt, so weist man ihn für seine zukünftige Christuspredigt auf heidnische Entlehnungen und Analogien hin. Dabei belässt man der Damaskusvision, die man als inneres religiöses Erlebnis auffasst, bisweilen noch einen gewissen ursachlichen Einfluss. Aber im ganzen, so meint man, sei seine Christologie doch so sehr an verwandte heidnisch-synkretistische Vorstellungen angeglichen, dass aus dem einfachen „Jesus von Nazareth“ der Synoptiker ein ganz anderes Wesen geworden. Aus dem schlichten menschlichen Propheten sei ein präexistentes himmlisches Geist-Wesen gemacht, das auf Erden ein episodenhaftes kurzes Dasein in Menschengestalt fristete und dann in seinen Urzustand zurückkehrte. Für diese Christusfigur soll sich in den Evangelien weder Form noch Farbe finden. Daher müsse man sich dafür nach anderen Quellen, nach echt geschichtlichen, umsehen.

Diese finden die einen in der damals weitverbreiteten Idee eines göttlichen Weltheilandes ($\sigma\omega\tau\epsilon\rho$), der aus den Höhen herniedersteigt, in den Erdenniederungen gigantische Kämpfe mit

¹⁾ Von der durch und durch subjektivistischen modernen Kritik der Evangelien liefert die kleine in der Sammlung „Relig. Volksbücher“ erschienene Schrift von Wernle, *Die Quellen des Lebens Jesu* 1913, einen charakteristischen Typ.

²⁾ Reitzenstein, *Mysterienrel.*, 198 ff., stützt sich trotz 1 Kor. 15, 3—11 einseitig auf Gal. 1, 12 ff., was aber schon Gal. 2, 2—10 erklärt wird. Richtig fassen u. a. Weizsäcker, *Apostol. Zeitalter*⁸, 1902, S. 4, und Norden, *Agnostos Theos*, 1913, S. 270 ff., den Apostel als Traditionsvertreter.

dämonischen menschenschädigenden Ungeheuern führt, und dann nach errungenem Sieg und der dadurch bewirkten Erlösung der Menschheit wieder hinauffährt zu seinem vorirdischen Dasein. Manche gehen mit Drews soweit, das ganze Leben Jesu, als eine rein ideale Konzeption des Paulus oder eines anonymen Verfassers auszugeben. Doch ist diese letztere mehr philosophische Richtung heute zurückgedrängt¹⁾ von der religionshistorischen, die von den bei weitem meisten protestantischen Theologen vertreten wird und neuerdings auch energische und gern angenommene Beihilfe von Philologen erhält. Von letzteren sind Usener, Dieterich, Cumont, Wendland, Reitzenstein, Schwartz, Geffken, Norden die bekanntesten. Von den Theologen sind zu nennen H. Holtzmann, der immer noch als der „Altmeister“ gilt, dann Pfleiderer, Gunkel, Heitmüller, Deissmann, J. Weiss, Lietzmann, Bousset. Auch diese operieren vielfach mit der Figur des schon genannten Welt-Soters. Oder sie bringen den paulinischen Christus in Verbindung mit einem mythischen platonisch-philonisch-syrisch-ägyptischen Anthropos oder Himmelsmenschen, der der Urtyp des irdischen Menschen gewesen und Rahmen und Folie für den paulinischen zweiten Adam geliefert habe (Rom 5, 12—21; 1 Kor. 15, 45—49). Oder man lässt den Apostel die Wesenszüge seiner Christologie aus dem apokalyptischen Spätjudentum entlehnen, das von einem überirdischen Messias und Menschensohn redete. Oder man hält es für etwas Selbstverständliches, dass Paulus seinen Christus

¹⁾ Ueber den Verlauf des Streites unterrichtet kurz und gut mit Anmerkung der protestantischen Literatur das Schriftchen von K. No 11, Der Kampf um die Geschichtlichkeit Jesu, 1913. Von Katholiken vgl. Meffert, Die geschichtliche Existenz Christi, 1910. Feder, Jesus Christus, 1911, S. 94; Fillion, Jésus ou Paul? Revue du clergé français, April bis Sept. 1912; ders., L'existence historique de Jesus, 1909. Eine kurze Uebersicht über die antike Soteridee gibt Lietzmann, Der Weltheiland, 1909. Manche Literatur bei Wendland, Soter, Zeitschr. f. ntl. Wissensch., 1904, 333 ff. Die vollständige Literatur der Religionsgeschichte bis 1911 bei Schweitzer, Gesch. der paul. Forschung, 1911, S. 141 f. Bousset, Kyrios Christos, 1913, S. 165, mit weiterer Literatur. Dazu vergleiche katholischerseits Krebs, Der Logos als Heiland, 1910, und Dölger, Ichthys, 1910, S. 407—420.

idealisierte und alles Grosse und Erhabene, das er in seiner religiösen Umwelt vorfand, einfach instinktiv und fast reflexionslos auf Christus übertrug, so dass dieser ihm nun über alle Masse und Höhen emporwuchs.

Um einige charakteristische Einzelheiten hervorzuheben, so war von dem vorweltlichen Himmelsmenschen schon Holsten ausgegangen und hatte behauptet, dass Paulus ihn früher kennen gelernt, in der Damaskusvision ihn zu sehen geglaubt und dann mit Jesus identifiziert habe. H. Holtzmann hat diesen seltsamen Einfall wieder aufgenommen.¹⁾ Aber da der Himmelsmensch ein vorweltliches Dasein hat, so musste er, erwidert Prat²⁾ mit Recht, der erste Adam sein und nicht der zweite. (Primus homo de terra terrenus; secundus homo de coelo coelestis 1 Kor. 15, 47.) Er und andere Katholiken leiten den paulinischen Himmelsmenschen ab vom postexistenten, glorifizierten, erhöhten Christus, der nach vollbrachter Erlösung für die Seinen zum „belebenden Pneuma“ geworden ist;³⁾ Tillmann dagegen möchte ihn mit dem Menschensohne Daniels und des Spätjudentums in Verbindung bringen.⁴⁾ Von einem mythologischen Urtyp „Anthropos“ ist neuerdings wieder die Rede. Reitzenstein ist ihm in seinem Poimandres⁵⁾ nachgegangen, einem gnostischen Schriftenkomplex. Nach Bousset⁶⁾ verliebt sich der „Anthropos“ als Gottes υἱός in die Materie, versinkt in sie und befreit sich von ihr wieder. Reitzenstein definiert ihn dagegen als „orientalisches Gottwesen, das des Urgottes Sohn und πνεῦμα ζωοποιούν ist“. Als von A. Schweitzer⁷⁾ seine Hypothese als „kompliziert“ abgelehnt wurde, betont er später,⁸⁾ dass er „mit denkbar starker Hervor-

¹⁾ Lehrb. d. ntl. Theol., II, 1897, S. 56.

²⁾ La Théologie de S. Paul, II, 1913², S. 251, 261—265.

³⁾ Vgl. Prat II 251. Auch Feine, Theologie d. N. Test., 1913², S. 267. Deissner, Auferstehungshoffnung u. Pneumagedanken bei Paulus, 1912, S. 157.

⁴⁾ Das Selbstbewusstsein des Gottessohnes, 1911, S. 68 ff.

⁵⁾ Poimandres, 1904, S. 81 ff.

⁶⁾ Kyrios Christos, 1913, S. 168 ff. und Hauptprobleme der Gnosis, 1907, S. 160—223.

⁷⁾ Paulin.-Forschung, S. 170 ff.

⁸⁾ Ztschrft. f. ntl. Wissensch., 1912, S. 3.

hebung der Unsicherheit“ seine Brücke vom Mythos zu Paulus geschlagen habe, bleibt aber doch wesentlich bei seiner Auffassung. Eine andere Klasse von Religionshistorikern denkt mit Wrede¹⁾ an die spätjüdische Apokalyptik als Quelle der paulinischen Christologie. Aber hiergegen machen nicht nur Katholiken wie Felder,²⁾ sondern auch Kritiker wie J. Weiss³⁾ geltend, dass in jenem Bilde des apokalyptischen Himmelsmenschen die Idee der Inkarnation fehlt, also ein Kernstück; es ist ausgemacht, dass Paulus grade die Fleischwerdung sehr betont. Der Vermittlungstheologe Feine⁴⁾ leugnet zwar heidnische Entlehnungen, meint aber doch, „dass Paulus, was sich ihm an zeitgeschichtlichem Material darbot, an seiner eigenen Christuserfahrung mass und je nachdem von Christus ähnliches aussagte oder seinen Christus gegensätzlich schilderte“. Ueberhaupt habe seine Christologie etwas „Unausgeglichenes“. Bousset hat der Herkunft der urchristlichen Christologie von Anfang an bis auf Irenäus eine das ganze moderne Material beherrschende umfangreiche Schrift gewidmet.⁵⁾ Er fasst das Problem von der kultischen Seite her an. Im eucharistischen Kult liegt der Quellpunkt der Christologie überhaupt. Hier glaubte man den von der Erde geschiedenen Jesus als „Herrn“ und „himmlisches Pneuma“ geistigerweise unter sich zu haben. Daher identifiziere Paulus beide Vorstellungen 2 Kor. 3, 17: ὁ ἐνὶ Κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν. Dass aber Jesus der „Herr“ ist, sei schon vorpaulinischer Glaube. Man müsse nämlich drei Entwicklungsphasen unterscheiden: Jesus — die Urgemeinde (Jerusalem) — das hellenistische Christentum (Antiochien, Damaskus, Tarsus) — Paulus. Kyrios sei nun als vorpaulinischer Würdenname eine christliche Parallelbildung zum hellenistisch-römischen Herrscherkult, besonders zu dem syrisch-ägyptischen Gnostizismus, worin man der Gottheit, zumal der kultisch besonders hervorragenden (Osiris,

¹⁾ Paulus, 1907, S. 867.

²⁾ Jesus Christus, 1911, S. 430 ff.

³⁾ Paulus und Jesus, 1909, S. 51.

⁴⁾ Theol. d. N. T., 1911², S. 272.

⁵⁾ Kyrios Christos, Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus 1913.

Isis, Serapis usw.) den Kyriostitel gab. Das ahmten die hellenistischen Christen nach und warfen dem demütigen Jesus den Gott- König- und Herren-Mantel um. Aus dem Alten Testamente liess man sich dies bestätigen, da unter jenem ägyptischen Einfluss durch die LXX Jahwe mit Kyrios wiedergegeben worden war und man also nun auch auf dem Umwege der Bibel zu lesen bekam, was man schon aus der heidnischen Götterlehre wusste. In diesem Kyrios-Würdenamen ist das spätere Christus-Dogma beschlossen, das sich in der paulinischen Zeit an der ungesunden Kost des Enthusiasmus und Pneumaglaubens nährt, im johanneischen Zeitalter aber bereits ganz ruhig und starr in abgeklärten Glaubensformeln vorliegt.¹⁾

Abgelehnt wurde diese neueste Konstruktion bereits schon von R. Seeberg,²⁾ der die neutestamentliche Christologie aus der alttestamentlichen Ruach-Pneuma-Lehre ableitet, wonach in Christus seit der Taufe zunächst „prophetischer Geist“ ist, der nachher mit dem Auferstandenen zu einem persönlichen Pneuma und geistigen Herrn wird, der von Anfang an Organ der Gottesoffenbarung ist, daher „göttlich“, aber nicht „Gott“ ist. Röm. 9, 5 wird „korrigiert“.³⁾ Heinrici⁴⁾ versucht ähnlich wie Seeberg und Feine einen konservativen Standpunkt festzuhalten, betont auch „übernatürliche Offenbarungen“ bei Paulus, aber die schwachen Punkte bleiben überall die Auffassung von der Präexistenz Christi und von der Gottessohnschaft. Jülicher hält die

¹⁾ Bousset: „In einem Zeitalter, in dem man den Regenten mit dem feierlichen religiösen Titel *Κύριος* ehrte und als *Κύριος* im Kulte anbetete; in einer Zeit, in der es viele Herren gab im Himmel und auf Erden, mussten die hellenistischen Gemeinden auch diese Krone ihrem Herrn aufs Haupt setzen und sprechen „unser Herr“ (S. 124). Dagegen Clemen, Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum, 1913, S. 29: „Dass *Κύριος* kein spezifischer Mysterienausdruck ist, braucht wohl gar nicht erst bemerkt zu werden.“

²⁾ Der Ursprung des Christusglaubens, 1914, S. 37 ff.

³⁾ In der Dogmengesch. II³, 1910, S. 72 sagt er, dass die paulinische Christologie unfertig sei und aus drei Quellen zusammenflüsse: Der Erfahrung vor Damaskus, der Urtradition und der (mitgebrachten) jüdischen Präexistenzidee. Auch nach Harnack, Dogmengesch. I⁴, 1909, S. 115; 197—806 hat P. den Präexistenzgedanken aus seiner jüdischen Vergangenheit und auf Christus übertragen.

⁴⁾ Paulinische Probleme, 1914, S. 56 ff.

Präexistenz für eine unwesentliche, selbstverständliche Idee des Apostels.¹⁾ Dagegen erscheint neuestens Völter²⁾ diese Idee so paradox, dass er schreibt: „An einen präexistenten Menschensohn hat der historische Paulus noch nicht gedacht.“ Phil. 2, 5 ff. u. a. sind „späteren Ursprungs“.

Was Paulus selbst wohl sagen würde zu diesem Wirrwarr von Behauptungen über seine Christologie. Er, der voller Enttöschung über die Lebensführung der Heiden ist und vor ihren Mythen und Theosophien wie vor den Dämonen und vor Satan selbst warnt, er soll nun, ganz im vollkommenen Widerspruch mit seinen Anweisungen, sein Bestes, den Glauben an Christus, von ihnen entlehnt haben und sie (bewusst oder unbewusst?) zu seinen Lehrern in den christlichen Geheimnissen erwählt haben, Geheimnissen, von denen er behauptet, dass sie der ganzen Welt bisher unbekannt geblieben und erst mit Christus offenbar geworden seien (Eph. 1). Ueberhaupt wird in all diesen Untersuchungen kaum erwähnt, wie energisch der Apostel überall vor heidnischer Ansteckung warnt.³⁾ Man sollte nach diesen Autoren meinen, er habe sich mit einem wahren Heiss hunger darauf gestürzt, das Christentum „fortzubilden“, zu „modernisieren“. ⁴⁾ Beweisen lässt sich von all den krausen und bisweilen grotesken Behauptungen nichts; man gibt ihre geschichtliche Unsicherheit auch meist offen zu. Gewarnt wurde auch stets von den besonnenen Vertretern vor voreiligen Schlüssen der „Analogiewut“ (Cumont, Dieterich, Clemen, Heinrici, Seeberg, ja selbst von J. Weiss), gelegentlich auch gespottet über die stets wechselnden Ergebnisse (Holtzmann, bes. auch Schweitzer). Man weiss auch, wie unsicher die heidnischen Quellen (hermetische Schriften, Oracula Chaldaica, Zauberpapyri, Kultisches Mysterienwesen, vgl. Bousset S. XII), datiert werden müssen. Cumont meint in seiner ruhigen Art, dass die

¹⁾ Paulus und Jesus, 1907, S. 31 ff.

²⁾ Jesus, der Menschensohn, 1914, S. 81.

³⁾ Hierüber später mehr.

⁴⁾ „Man lebte“, meint Bousset, „in einer überaus raschen Entwicklung. Hüllen und Kleider, die eben erst um die Gestalt Jesu gewoben waren, werden wieder abgetan, und neue Hüllen und Kleider werden gewoben“ (S. 95).

„sehr verwickelten Abhängigkeitsfragen nicht ohne grosse Kühnheit sich en bloc erledigen lassen“ und einige wohl „stets unlösbar bleiben“. ¹⁾ Aber Bousset erwidert mit Reitzenstein, ²⁾ dass es nicht auf literarische Entlehnungen, sondern auf „die grossen geistigen Zusammenhänge“, auf die ganze „geistige Atmosphäre“ ankomme (S. XIII). Es wird also trotz aller Warnungen die Religionsgeschichte ganz entsprechend ihrem jugendlichen Charakter vorwärts drängen und noch lange das Wort behalten. Aber eins lässt sich doch schon heute über ihre zukünftige Gestaltung sagen: Sie wird es nie weiter als zur Konstatierung rein formaler äusserer Aehnlichkeiten bringen. Der Nachweis von paulinischen und überhaupt urchristlichen Entlehnungen dogmatischer Ideen aus dem Heidentum oder der Beweis von der Uebereinstimmung in der Sache bei Gleichförmigkeit des Wortes wird ihr nie gelingen, weder in der Hauptfrage der Christologie noch in irgend einem anderen dogmatischen Punkte.

Wenden wir uns von diesen modernen Darstellern der paulinischen Christologie zu Paulus selbst. Seine christologischen Aussagen lassen sich leicht in den von ihm selbst in der berühmten dogmatischen Stelle Phil. 2, 5—11 gespannten Rahmen fügen. Hier nach war Christus zuerst „in Gottese gestalt“ (ἐν μορφῇ τοῦ θεοῦ), nahm dann Knechtsgestalt an (μορφῇ τοῦ δούλου λαβών) und wurde darauf wieder zu der ursprünglichen Gottese gestalt erhöht. ³⁾ Das sind also drei Daseinsformen des Herrn, die aber so

¹⁾ Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, übersetzt von Gehrich, 1910, S. VIII. Vgl. auch Wendland, *σωτήρ*, S. 353.

²⁾ Die hellenist. Mysterienreligionen 1910; ders. Eschatologie und Religionsgeschichte in Ztschr. f. ntl. Wissensch. 1912. Da die Ideen der Mysterienreligionen literarisch formuliert erst vom 2. Jhrt ab erscheinen, so lehnt es Cumont ab, Zusammenhänge mit Paulus zu konstruieren. Reitzenstein, Bousset u. a. dagegen betonen die Entwicklung und geistige Atmosphäre und behaupten, die Formulierung könne nachfolgen.

³⁾ Deissmann, Paulus, 1911, S. 113, möchte in seiner Art auch diese klassische Stelle mystisch aufweichen und schlägt vor, ihr Verständnis aus „frommer Einfalt, stillster Andacht im Halbdunkel der Kirchen des christlichen Ostens“, also wohl aus quäkerhafter Empfindsamkeit zu schöpfen; denn „nicht im harten Ton der theologischen These sind diese Zeilen geschrieben“.

zu denken sind, dass dabei die Einheit der Person durchaus erhalten bleibt; es ist immer, was auch die Kritik zugibt, dasselbe Subjekt, von dem die Aussagen gemacht werden. Wir haben Christus nun in dieser dreifachen Erscheinungsform zu betrachten.

1. Der Präexistente. Der Rationalismus verbindet ihn, wie wir hörten, mit einem mythologischen Urwesen, dem hellenistischen „Anthropos“ oder spätjüdischen Himmelsmenschen.¹⁾ Paulus habe ihn wohl für ein übermenschliches, aber nicht streng göttliches Wesen gehalten; der Präexistente sei vom Apostel anthropomorph, nicht theomorph gedacht. Das ist nach Phil. 2, 5 f. zweifellos falsch. Hier ist der Präexistente „in der Gestalt Gottes“ (ἐν μορφῇ θεοῦ), nicht in Menschengestalt. Die Knechtsgestalt (μορφῇ τοῦ δούλου) nimmt er ja erst hinterher an, indem er sich erniedrigt, also etwas seinem Wesen zu- und aneignet, was vorher nicht dazu gehörte. Dieser ursprüngliche theomorphe Zustand darf dann ganz streng und konsequent verstanden werden. Er enthält das volle Gottgleichsein (τὸ εἶναι ἴσα θεῷ) und der Anspruch auf dieses Gottgleichsein war von ihm „kein Raub“, keine Verletzung göttlicher, keine Anmassung fremder Rechte; es war sein Eigentum, sein persönlicher Besitz. So hat Paulus in positiver und negativer Weise den Gedanken festgelegt, dass der Präexistente in wirklich göttlicher Daseinsform in der Ewigkeit vorhanden war.

Er kennzeichnet aber das Verhältnis des Präexistenten zu Gott noch genauer. Er nennt ihn „den Sohn Gottes“, der zu uns aus dem Jenseits „gesandt“ wurde (Röm. 8, 3: ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας). „Als die Fülle der Zeit kam, sandte Gott seinen Sohn“ (Gal. 4, 4). Und zwar war es sein wirklicher und eigentlicher Sohn, den er für uns dahingab (Röm. 8, 32: ὁ ἰδιος υἱός), zu dem also Gott in wahrhaftem Vaterverhältnis steht, wir dürfen im Sinne des Apostels sagen: den er gezeugt hat aus seiner eigenen Natur und Wesenheit. Naturgemäss ruht dann auch wegen dieser Sohnschaft des Vaters ganzes Wohlgefallen auf ihm: Er ist „der Sohn seiner Liebe“ (Kol. 1, 13).

¹⁾ Bousset, Kyrios, S. 184, „Phil. 2, 5 ff. ist Anspielung auf einen Mythos, den aufzulösen bis jetzt noch nicht gelungen ist“ (!).

Es kann gar kein Zweifel darüber bestehen, Paulus hat den präexistenten Christus als Sohn Gottes im eigentlichen und natürlichen Sinne verstanden.¹⁾ Umgekehrt ist Gott in diesem gleichen Sinne „der Vater unseres Herrn Jesu Christi“ (Eph. 1, 3; 3, 14; Röm. 15, 6; 1 Kor. 15, 24; 2 Kor. 1, 3; 11, 31; Gal. 1, 1). „Vater“ und „Sohn“ sind bei Paulus ständige, feste, sich ablösende und entsprechende Formeln, die nur verstanden werden können, wenn man sie im natürlichen Sinne des Ursprungs des einen aus dem andern versteht. Von einer ethischen Begründung dieser Sohnschaft, von einem ganz einzigen Liebesverhältnis, wie man es so gern von dem „historischen“ Christus der Synoptiker aussagt, kann hier ganz und gar keine Rede sein; dieser „eigene“ (ἰδιος) Sohn Gottes, der zu uns „gesandt“ wurde, war Sohn von Ewigkeit; er war es vor aller Zeit; er war es immer und ist es nicht geworden.

Mit dem, was geworden ist, hängt er in keiner Weise zusammen. Denn dieser präexistente Sohn Gottes ist ferner das Prinzip der Schöpfung. Nachdem Paulus schon 1 Kor. 8, 5 f. gelegentlich dem Polytheismus gegenüber betont hat, „dass wir (Christen) doch nur einen Gott haben, den Vater, von dem alles ist und für den wir sind, und einen Herrn Jesus Christus, durch den alles ist und wir durch ihn“, führt er im Kolosserbriefe seine Schöpfungstätigkeit gleichsam thematisch aus, weil ihm die Leser durch irrige kosmologische Spekulationen dazu Veranlassung gaben. Er schreibt: „Er (der Sohn) ist das Bild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene vor jedem Geschöpfe. Denn in ihm ist alles erschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, seien es Throne oder Herrschaften oder Fürstentümer oder Gewalten, durch ihn und für ihn ist alles geschaffen und er ist vor allem und alles besteht in ihm“ (Kol. 1, 15 f.).

Das ist doch dieselbe Tätigkeit, die Paulus aus dem Judentum her gewohnt war, dem Jahwe des Alten Testamentes beizulegen. Bild

¹⁾ Selbst Weinel gesteht, dass in der Formel, Gott sandte seinen Sohn, das *ἵναυτοῦ* fast = *μονογενὴς* sei. Bibl. Theol. d. N. T., 1913², S. 419. Ebenso Wrede, Paulus, 1904, S. 53: „Dies Wesen drückt am einfachsten und zugleich am schärfsten der Name „Sohn Gottes“ aus. Er ist metaphysisch gemeint.“ So auch Feine, Theol. d. N. T., 1911², S. 276.

Gottes (εἰκὼν τοῦ θεοῦ) ist der Präexistente, weil er der Sohn Gottes ist; denn der Sohn ist stets Abbild des Vaters, weil er dessen Natur und Wesen an sich trägt (vgl. auch 2 Kor. 4, 4). Erstgeborener ist er in seiner Stellung zur Schöpfung (πρωτότοκος πάσης κτίσεως), nicht, weil er als Erster mit unter die Kreaturen fiel, wie der Rationalismus mit den Arianern urteilt — wie könnte das sein, da er ja vor allem (πρὸ πάντων) ist und alles, Unsichtbares wie Sichtbares durch ihn (ἐλ' αὐτοῦ) ist und deshalb auch auf ihn als universales Schöpfungsprinzip zurückbezogen werden muss (εἰς αὐτόν) — sondern weil er vor aller Schöpfung, d. h. von Ewigkeit, geboren (τόκος, nicht erschaffen, κτιστός) ist.¹⁾

Der Apostel hebt mit Vorliebe das Verhältnis des Sohnes Gottes zu den Menschen hervor, mehr als das zum Vater. Daher berichtet er von dem Präexistenten nicht nur seine Funktion als Schöpfer, sondern weiss auch von seiner vorirdischen Heilandstätigkeit unter den Juden in der Wüste zu reden, unter denen er Jahwe vertreten hat (1 Kor. 10, 9).²⁾ Das alles hängt zusammen mit der prinzipiellen Stellung, welche der „Sohn“ in der menschlichen Heilsgeschichte, wie Paulus sie sich vorstellt, einnimmt: das gesamte Schöpfungs- und Erlösungswirken vollzieht Gott grundsätzlich durch den Sohn, „damit er in allem den Vorrang habe“. „In Christo sind alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft verborgen“ (Kol. 2, 3; vgl. 1, 19). „Denn in ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit“ (Kol. 2, 9).

Es kann nach solchen Aeussierungen gar nicht auffallen, wenn der Apostel den Herrn einfach und nackt mit dem Namen „Gott“ (θεός) bezeichnet. Wenn diese Aussage auch von dem post-existenten Christus gemacht ist, dann ziehen wir sie dennoch schon hierher, weil sie selbstverständlich von diesem nur mit

¹⁾ J. Weiss, Christus, 1909, S. 37, sieht „hier in letzter Linie ein Stück ägyptischer Religion“. Aber Paulus fand die äussere Anregung zu seiner Darstellung von Christus als Prinzip der Schöpfung im Alten Testamente in verbürgter, unmythologischer Form. Vgl. Weish. 7, 10—30; Sir. 24, 5—47; Sprichw. 1, 1—9, 18 u. a.; vgl. dazu Krebs: Der Logos usw., S. 49 ff.; 81 ff.

²⁾ Jülicher, Paulus u. Jesus, S. 32, sieht hier wie in der Schöpfungstätigkeit Christi so etwas wie „mythische Seelenwanderung“!

Rücksicht auf sein ewiges Gottsein (Phil. 2, 5), und nicht etwa auf ein Gottwerden gemacht ist.¹⁾ Paulus rechnet es den Juden als einen Ehrenvorzug an, dass aus ihnen „Christus ist dem Fleische nach, der da ist Gott über alles, hochgelobt in Ewigkeit“ (Röm. 9, 5).²⁾ Inhaltliche Parallelen zu Röm. 9, 5 finden sich

¹⁾ Auch der Rationalismus gibt zu, dass für die „adoptianische“ Christologie Paulus kein Zeuge ist, sondern nur für die „pneumatische“, wenn man diese unklare Scheidung einmal akzeptieren will: d. h. schon der Präexistente ist im Besitze aller göttlichen Wesensprädikate, nicht erst der Postexistente.

²⁾ Dass der Rationalismus die Stelle um ihren Kredit bringen möchte, kann man verstehen. Aber es ist gegen sie nicht leicht anzukommen. Holtzmann nörgelt, dass Röm. 9, 5 „eine in jeder Beziehung isolierte Stelle“ sei und daher in ihrer Bedeutung „gänzlich zurücktrete“. Leichte Arbeit das. Gerade der Römerbrief hat wiederholte Aussagen vom „Sohne Gottes“, vom „eigenen Sohne“; also ist Röm. 9, 5 keineswegs „isoliert“. Viele Kritiker beziehen die Doxologie auf Gott, nicht auf Christus, trennen sie deshalb durch Interpunktion scharf vom Vorhergehenden. Feine, der sich vor dem „metaphysischen Sohne Gottes“ nicht scheut, zuckt bei dieser Stelle doch zusammen und will sie durch einen „Punkt“ abtrennen und auf „Gott allein“ (!) beziehen. „Hier sind die beiden aneinander grenzenden Aussagen von Christus nach dem Fleische und von dem über alles erhabenen Gott viel zu gegensätzlich, als dass man die Doxologie auf Christus beziehen könnte. An sich schon bleibt das Prädikat der Erhabenheit über das All bei Paulus Eph. 4, 6 Gott allein vorbehalten. Wie viel weniger kann es auf Christus nach dem Fleische angewendet werden“ (Theol. d. N. T., 257). Aber auf den Christus *κατὰ σάρκα* wird es auch gar nicht bezogen, sondern auf den Christus oder Gottessohn, der die Juden dadurch geehrt hat, dass er aus ihnen wollte geboren werden. Und diese Ehre ist deshalb so einzig gross, weil er, in einer andern Natur, der göttlichen, nicht *κατὰ σάρκα*, Gott hochgelobt in Ewigkeit ist. Auch R. Seeberg, Ursprung des Christusglaubens, 1914, S. 28, flüchtet vor dem *θεός* in der Stelle und meint, so habe Paulus nicht geschrieben. Entweder liege „ein alter Einschub“ vor, oder die Lesart müsse korrigiert werden. Es sind stets dieselben Mittel, womit man sich zu helfen weiss! Ehrlicher ist Böhlig: „Die Stelle für unecht zu erklären, ist doch nur ein Notbehelf“ (Geisteskultur von Tarsos, S. 52). Mit Recht sagt Prat (II, 183), dass wir durch die Formel: „nach dem Fleische“ auf eine Antithese vorbereitet wurden, die in dem Nachsatz: „der da ist über alles, Gott hochgelobt in Ewigkeit“ gegeben wird und inhaltlich so beschaffen ist, dass sie unsere Erwartung erfüllt und auch die gerühmten religiösen Prärogativen Israels bündig abschliesst. Diese kräftige und resolute Stelle hat dann auch für den nichts Anstössiges, der die Pastoralbriefe für paulinisch hält. In ihnen gibt es noch zwei ganz ähnliche christologische Wendungen. Die katholische Auslegung bezieht die

Tit. 2, 13 und 2 Tim. 4, 18: An ersterer Stelle spricht der Apostel seine Hoffnung aus auf die „Ankunft der Herrlichkeit des grossen Gottes und unseres Heilandes Jesus Christus“. Hier ist ganz sicher unter „grosser Gott“ Christus zu verstehen; denn es steht vor beiden Genitiven nur ein Artikel, der sie zusammenfasst,¹⁾ und dann wird die eschatologische Epiphanie oder Parusie immer von Christus ausgesagt und nicht von Gott schlechthin oder vom Vater. Die zweite Stelle enthält eine Doxologie ähnlich der des Römerbriefes: „Der Herr hat mich errettet und wird mir in sein himmlisches Reich helfen. Ihm sei Ehre von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.“²⁾

Noch andere mehr sekundäre Momente lassen sich aus den Pastoralbriefen für die Gottheit des präexistenten Christus anführen. So wird dieser tatsächlich neben Jahwe gestellt, wenn Paulus schreibt, dass uns Gottes „Gnade, die uns in Christus Jesus vor der Welt Zeiten gegeben worden ist, jetzt offenbar wurde durch die Erscheinung unseres Heilandes Jesus Christus“ (2 Tim. 1, 9 f.), wenn der Apostel den Timotheus beschwört „vor Gott und Jesus Christus“ (2 Tim. 4, 1). In ähnlicher Auffassung von Christus mahnt Paulus die zu Milet versammelten Bischöfe, acht zu haben auf sich und auf die ganze Herde, in der sie der Hl. Geist eingesetzt hat, „die Kirche Gottes zu regieren, die er sich durch sein Blut erworben hat“ (Apg. 20, 28). Als Gott, der er von Ewigkeit war, hat Christus in seiner Fleischesgestalt die Kirche sich erworben oder erkauft; beides echt paulinische Gedanken. Speziell die Präexistenz Christi wird in johanneischer Weise als ein „Kommen in die Welt“ bezeichnet (1 Tim. 1, 15; vgl. Jo. 1, 9; 6, 14; 11, 27). Holtzmann nennt das „unpau-

Doxologie fast einstimmig mit den Vätern auf Christus. Ueber die patristischen Zeugnisse zur Stelle und ihre Einhelligkeit vgl. *Revue bibl.* 1903, 337—361 und 550—570. Vgl. auch Tobac, *Le problème de la justification dans s. Paul*, 1908, S. 132, und textkritisch Störmann, *Röm.* 9, 5 in *Z. f. ntl. W.*, 1907, 319 f.

¹⁾ Das anerkennen auch die meisten modernen Kritiker, wenngleich sie die Stelle für deuteropaulinisch halten.

²⁾ Man wird um so eher geneigt sein, dieselbe auf Christus und nicht auf den Vater oder Gott schlechthin zu beziehen, als auch andere Apostel Doxologien bieten, deren Beziehung auf Christus ausser allem Zweifel steht. Vgl. 2 Petr. 3, 18; Apok. 1, 6; 5, 13.

linisch“: aber wenn in den unbestrittenen Paulinen z. B. Röm. 8, 3 von der „Sendung“ des Sohnes durch Gott die Rede ist, dann ist dessen „Kommen“ doch nur die Umkehrung dieses Gedankens.

Bevor wir die paulinische Lehre von dem präexistenten Christus und der damit zusammengezogenen Lehre von der Gottheit Christi verlassen, müssen wir noch auf ein letztes, den ganzen Beweis vervollständigendes und verstärkendes Moment hinweisen: das ist die Kyrios-Formel, die sich so oft beim Apostel findet. Sie stammt aus dem Alten Testamente; die LXX setzten sie für das nicht gesprochene Jahwe. J. Weiss meint, „dass man überhaupt zweifle, ob darin Gott oder Christus gemeint sei, so nahe rücke Christus an Gott heran“. ¹⁾ Oefter legt Paulus alttestamentliche Kyrios-Stellen einfach von Christus aus, obschon sie im Urtext von Jahwe gelten (vgl. Röm. 10, 11—13; 1 Kor. 1, 31; 2, 16; 10, 9, 21 f.; 2 Kor. 12, 8; Eph. 4, 8; 2 Thess. 1, 9). ²⁾ Welches Schwergewicht an dem paulinischen Kyrios-Christus haftet, zeigt vielleicht keine Stelle besser wie 1 Kor. 8, 5 f.: „Wenn es auch sogenannte Götter gibt, es sei im Himmel oder auf Erden, wie es denn viele Götter und viele Herrn gibt, so haben wir doch nur Einen Gott, den Vater, von dem alles ist und für den wir sind, und Einen Herrn (εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστός) Jesus Christus, durch den alles ist und wir durch ihn.“ Es ist nur konsequent, wenn der Apostel dem Kyrios-Christus auch die Anbetung zuspricht: Himmel, Erde und Unterwelt sollen vor ihm ihre Knie beugen (Phil. 2, 10; vgl. Röm. 10, 12 f.). „Es sollen ihn anbeten alle Engel Gottes“ (Hebr. 1, 6). Der Zweck dieses Christuskultus, in dem sich Paulus mit dem ganzen Urchristentum eins weiss (vgl. Apg. 1, 24; 7, 59 f.; 8, 24; 9, 14, 21; 22, 16), ist Errettung und Gnade, also wieder ganz wie beim Jahwekultus des Alten Testaments (1 Kor. 7, 25; 2 Kor. 12, 7—9; 1 Tim. 1, 12—16; 2 Tim. 1, 18; 4, 17 f.). ³⁾

¹⁾ Archiv f. Rel.-Wissenschaft, 1913, S. 489.

²⁾ Vgl. Lebreton, Les origines de dogme de la Trinité, I, 1910, 275 ff. u. 493 A 1.

³⁾ Zu Röm. 10, 12 f. bemerkt auch B. Weiss, dass „Joel 3, 5 auf ihn angewandt wird, zeigt deutlich, dass dies im Sinne göttlicher Anbetung zu ver-

Ziehen wir die Summe aus dem Gesagten, so ergibt sich, dass der präexistente Christus und (da Christus überall nur Einer ist) überhaupt Christus, nach seiner theomorphen Seite zu Gott gehört, an der Natur Gottes teilhaftig ist, diese göttliche Natur „in Fülle“, in all ihrer Intensität und Extensität besitzt. Umgekehrt gehört Christus so wenig zur Schöpfung, dass er vielmehr deren Prinzip und Urheber ist.

Dieser Befund kann nicht umgeworfen werden durch den Hinweis auf das monotheistische Bekenntnis des Apostels (1 Kor. 15, 28; Röm. 11, 36).¹⁾ Denn einmal widerspricht die Lehre vom metaphysischen „Sohne Gottes“ dem Monotheismus nicht, und dann erscheinen neben den monotheistischen Stellen mindestens ebenso oft und deutlich auch trinitarische. Die Ansicht über die Anzahl von letzteren ist unter den Theologen verschieden,²⁾ aber Stellen wie 2 Kor. 13, 13; 1 Kor. 12, 4—6; Eph. 4, 4—6 können nur trinitarisch verstanden werden. Sogar die Beziehung dieser Formel zur Taufe leuchtet in etwa hervor in 1 Kor. 6, 11 und Tit. 3, 4—6. Und wenn man weiter einwendet, dass doch sicher eine gewisse Subordination Christi unter den Vater bei Paulus ausgesprochen sei, so soll das gar nicht gelegnet werden. Die vielberufene Stelle 1 Kor. 15, 28 aber, dass der Sohn zuletzt dem Vater unterworfen werde (ὑποταγίσεται), bezieht sich zweifellos auf den Gott-Menschen in

stehen ist“. Lehrb. d. bibl. Theol., 1903, S. 283. — Wir möchten kein entscheidendes Gewicht legen auf den Eingang des bekannten liturgischen Hymnus 1 Tim. 3, 16, weil die Lesart des in Frage stehenden Verses nicht durchaus feststeht. Es handelt sich darum, ob Paulus geschrieben hat ὁς oder θεός ἐγ' ἀνερῶθη ἐν σαρκί usw. Er rühmt, dass gross das Mysterium der Frömmigkeit sei, und fährt dann ohne Ueberleitung fort, dieses Mysterium zu schildern: Es besteht in Wirklichkeit in dem inkarnierten Gottheiland, auf den ὁς geht, wenn dieses echt ist, oder θεός, wenn dies zu lesen ist. Die neueren Textkritiker lesen durchgängig ὁς. Als Parallele nennt Norden Agnostos Theos, S. 256, Kol 1, 26 f.

¹⁾ Holtzmann, Lehrb. d. N. Theol., 1897, II, 91, schreibt, dass „den eigentlichen rocher de bronze der Monotheismus“ des Apostels bilde. Aber es gibt doch einen jüdischen und einen christlichen Monotheismus.

²⁾ Bertrams, Das Wesen des Geistes nach den Anschauungen des Apostels Paulus, 1913, S. 144—166.

seiner messianischen Berufstätigkeit, also wesentlich auf seine Stellung als Menschheitshaupt. Im übrigen aber ergibt sich sogar für Christus nach seiner göttlichen Natur eine gewisse Subordination, nämlich die der Person, wegen ihrer ewigen Geburt aus dem Vater. Diese persönliche Abhängigkeit streitet aber so wenig mit der Trinitätswahrheit, dass sie diese vielmehr erst begründet und uns in etwa einsichtig macht.¹⁾

2. Der geschichtliche Christus. Von Anfang an war Christus im Himmel bei Gott, seinem Vater. „Als aber die Fülle der Zeit kam, sandte Gott seinen Sohn, geboren („geworden“ γενόμενος) von einem Weibe“ (Gal. 4, 4). „Gott sandte seinen Sohn in der Aehnlichkeit des Fleisches der Sünde“ (Röm. 8, 3). Mit beiden Stellen bezeichnet der Apostel den Moment des Eintritts des präexistenten Christus in diese Welt. Es geschah auf die Sendung des Vaters hin zu einer von Ewigkeit an festgesetzten Zeit. (Eph. 1, 3—12). Dann wird zugleich die Art und Weise dieses Eintritts angedeutet: er wurde aus einem Weibe;²⁾ d. h. er nahm Fleisch an, so sagt Johannes 1, 14, und Paulus schreibt, um die Sünde von ihm schon im Beginne fernzuhalten, er erschien „in der Aehnlichkeit (ἐν ὁμοιώματι Gleichgestalt) des Fleisches der Sünde“. „Er hat Knechtsgestalt angenommen und wurde den Menschen gleich und im Aeusseren wie ein Mensch erfunden“ (Phil. 2, 7). Hier bildet die Fleischesgestalt nicht den Gegensatz zum Sündenfleisch, sondern zu der „Gottesgestalt“, in der er vorher existierte. Mit diesen Wendungen beschreibt der Apostel den Vorgang, den die Kirche später Inkarnation genannt hat. Er nennt sie Geburt aus dem Weibe, Sendung ins Fleisch, Annahme der Knechtsgestalt, Gleichgestaltung mit den Menschen. Das sind sachliche Angaben für die Einigung der zwei Naturen in einer Person oder für die unio hypostatica. Denn dass zunächst der präexistente und der fleischgewordene Christus ein und derselbe ist, bedarf gar keines Wortes der Erklärung. Darin ist dann aber auch die Zwei-Naturenlehre

¹⁾ Vgl. Bartmann, Lehrb. d. Dogmatik³ 1911, S. 193.

²⁾ Es kann sein, dass Paulus aus Scheu vor der göttlichen Natur das „geboren“ vermeidet und dafür „geworden“ wählt.

enthalten. Denn der Präexistente hatte seine ewige eigene Gott-Sohnes-Natur und dazu hat er durch die Geburt aus dem Weibe die Knechtsgestalt oder Menschen-Natur „angenommen“ (λαβών). Und offenbar trat diese Einigung von Gott- und Menschen-Natur im Momente der Fleischwerdung ein, also in der Inkarnation.¹⁾ Es muss dabei beachtet werden, dass nach Paulus die Erscheinung im Fleische für den in Gottesgestalt existierenden Christus eine Selbstentäußerung und Verarmung bedeutet. Das besagt deutlich (Phil. 2, 7): „Er hat sich selbst entäussert (ἐκυτὸν ἐκένωσεν), als er die Form eines Knechtes annahm“, auch 2 Kor. 8, 9: „Da er reich war, ist er eurentwegen arm geworden.“ Die von Paulus dem Präexistenten zugeschriebene Kenose²⁾ besteht aber nicht darin, dass er seine Gottesnatur oder einzelne göttliche Eigenschaften, die mit der Knechtsgestalt unvereinbar waren (Allmacht, Allgegenwart, Weisheit, Allwissenheit usw.), aufgab oder auf alle göttlichen Attribute verzichtete, sondern in der Tatsache der Menschwerdung selbst, wodurch der theomorphe Christus, obschon in sich unverändert, doch vor den Menschen in der demütigen Knechtsgestalt auftrat und „dem Aeusseren nach wie ein Mensch erschien“ (ὡς ἄνθρωπος und äusserlich zunächst um nichts mehr als ein ἄνθρωπος). Dass er aber durch die Menschwerdung seinen wesentlichen und naturhaften Gottesreichtum nicht darangegeben hat, sagt Paulus noch ausdrücklich, wenn er schreibt: „In ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig“, in der Menschwerdung greifbar geworden. (Kol. 2, 9).³⁾ Und „in

¹⁾ Seeberg, Ursprung des Christusglaubens 1914, S. 39, meint, es sei „schwer zu sagen“, wann diese Vereinigung einsetzte. Auch er wird von Phil. 2, 7 auf den Moment der Empfängnis hingedrängt, muss aber vermöge seiner pneumatischen Christologie den Ton auf die Taufe legen. Im übrigen anerkennt auch er „zwei Seinsprinzipien“ in Christus (S. 28).

²⁾ Vgl. Waldhäuser, Die Kenose und die moderne protestantische Christologie 1912 mit reicher kathol. und akath. Literatur.

³⁾ Mag man nun σωματικῶς im Sinne von „wirklich“ nehmen, so dass man dabei an den Gegensatz von Körper (σῶμα) und Schatten (σκιά) denkt (Kol. 2, 17) oder was näher liegt, wörtlich: „körperhaft“, „fleischgeworden“ „inkarniert“, so dass man auf Joh. 1, 14 hinauskommt: Et Verbum caro factum est; in jedem Falle besagt es, dass in Christus die ganze Gottheit wohnt.

Christo sind alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft verborgen“. (Kol. 2, 3).

Der singuläre Gedanke der paulinischen Kenose wird noch deutlicher, wenn wir beachten, wie er den fleischgewordenen Christus schildert und was er von ihm zu berichten weiss. Es wurde in dem neueren Streit um die historische Existenz Christi oft hervorgehoben, dass Paulus so auffallend wenig von dem irdischen Christus zu sagen hat. In der Tat übergeht er dessen messianisches Wirken, wie es die Synoptiker schildern, fast ganz. Der Grund dafür liegt in dem subjektiven Erlösungsbedürfnisse des „Bekehrten“, der einst der grösste der Sünder war. Für ihn (wie für alle anderen Sünder) ist Christus durch Annahme der Knechtsgestalt als „Mittler“ (1 Tim. 2, 5) eingetreten, und so betrachtet er ihn vorzüglich als den, „der sich (für uns) selbst dahingegeben hat“ (Gal. 1, 4), „der für uns gestorben ist“ (Röm. 5, 8 f., vgl. Röm. 8, 32; 4, 25; 2 Kor. 5, 19. Eph. 1, 6 f., vgl. 1, 5, 9, 11, 12, 19). Auf diesem subjektiven Betrachtungspunkte des persönlichen Erlösungsbedürfnisses drängt sich dem Paulus, der einst ein Saulus war und dies nie vergessen hat, die ganze Bedeutung des Lebens und Wirkens Christi in dessen Leiden und Sterben zusammen. Im Lichte seines Todes verblasst ihm sein Leben. Er weiss nichts anderes, „als Jesus Christus, und diesen als den Gekreuzigten“ (1 Kor. 2, 2). Es wäre nun durchaus falsch, anzunehmen, der Apostel habe nichts anderes von dem irdischen Leben und Wirken des Herrn gewusst, als er in seinen Briefen mitteilt, oder es sei ihm dessen Leben und Lehre bedeutungslos erschienen. Seine Briefe lassen in dem, was sie von Christus als bekannt voraussetzen, deutlich erkennen, dass er in seiner mündlichen Missionspredigt viel eingehender sich mit dem Herrn beschäftigt hat.

Immerhin hat er eine ganze Reihe lebensgeschichtlicher Angaben über Jesus berichtet. So die Geburt aus dem Weibe (Gal. 4, 4), die jüdische Abstammung (Röm. 9, 5) aus dem Samen

Es heisst Kol. 2, 9 *θεότης* deitas von *θεός*, nicht *θειότης* divinitas von *θεῖος* = göttlich,

Abrahams (Gal. 3, 16, 19), näherhin aus dem Geblüte Davids (Röm. 1, 3; vgl. 2 Tim. 2, 8), seinen gesetzlichen Wandel (Gal. 4, 4), den Gehorsam als des zweiten Adam (Röm. 5, 12 ff.). Alles das berührt er, aber nur ganz gelegentlich und flüchtig, weil er das alles aus seiner mündlichen Missionspredigt voraussetzen kann.¹⁾ Hier und da erwähnt er auch ein Lehrwort Christi, so das über die Ehescheidung (1 Kor. 7, 10), über den Unterhalt des Missionars (1 Kor. 9, 14; vgl. 1 Tim. 5, 18) und über die Einsetzung des Abendmahls, wobei er nicht nur die begleitenden Worte, sondern auch die Handlungen Christi schildert (1 Kor. 11, 25 f.). Am meisten verweilt er aus dem früher angegebenen Grunde beim Tode und der Auferstehung Christi. Es muss ausdrücklich betont werden, dass auch auf die letztere ein Hauptakzent fällt, weil sie erst den Tod als des Gottmenschen in die rechte Beleuchtung stellt. Paulus berührt ferner den Verrat des Judas (1 Kor. 11, 23), die Schmähungen der Juden (Röm. 15, 3; 1 Thess. 2, 15), seine Kreuzigung (Gal. 3, 1; 6, 14; 1 Kor. 1, 23; 2 Kor. 13, 4; Phil. 2, 8; Kol. 1, 20) unter Pontius Pilatus (1 Tim. 6, 13) als unser Osterlamm (1 Kor. 5, 7), endlich seine Grablegung (1 Kor. 15, 4). Gott aber hat ihn wieder auferweckt (Röm. 4, 25; Röm. 8, 34; 10, 9; 1, 4; 1 Thess. 4, 13; 2 Kor. 5, 15; 1 Kor. 15, 12—26) und zum Himmel erhoben (Röm. 8, 34; 1 Kor. 15, 27 f.; Phil. 2, 7—11; 2 Tim. 2, 8). Selbstverständlich gilt das alles von dem ganzen Christus, den der Apostel stets in strenger persönlicher Einheit denkt, aber doch genauer nur von dem Christus *κατὰ σάρκα*, den er deshalb auch nach dieser Seite hin einfach als „Mensch“ bezeichnen kann (Röm. 5, 15; 1 Tim. 2, 5).

Lebhaftes theologisches Interesse an der konkreten Menschenatur Christi hat Paulus deshalb, weil er in ihrer geschichtlichen

¹⁾ Ueber diese Voraussetzungen des Apostels aus der mündlichen Predigt hat der Däne Olaf Moe eine gute Schrift geschrieben: Paulus und die evangelische Geschichte, 1912. Auch Weincl, Bibl. Theol. d. N. T., 1913², S. 320 f., betont die Abhängigkeit des Apostels von Jesus, dessen Eigenschaften er so oft zum Muster hinstelle. Freilich seien das wohl meist die Züge des Erhöhten; „aber der geschichtliche Jesus kann für ihn nicht anders gewesen sein“. Auch Wrede sagt: „Er wird kein anderer“ (S. 55).

Wahrheit die Bürgschaft unserer Erlösung sieht. Durch diese gleichsam prinzipielle Geltendmachung der „Fleisches“-Natur Christi wird der Mangel der geschichtlichen Einzelheiten wieder völlig wettgemacht. Das ist dem Apostel die Hauptsache, dass der ewige Sohn Gottes „im Fleische erschien“ (Röm. 8, 3; 1 Tim. 3, 16), und uns „jetzt versöhnt hat im Leibe seines Fleisches“ (Kol. 1, 22; Eph. 2, 14). „Wir sind Glieder seines Leibes, von seinem Fleische und von seinem Gebein“ (Eph. 5, 29). Diese Uebereinstimmung des historischen Christus mit uns Menschen ist dem Apostel von grundlegender Bedeutung und Wirkung. Sie ist das Fundament der später zu erörternden Mittlerschaft. Weil Christus mit dem erlösungsbedürftigen Menschen die gleiche Natur teilte, konnte er der „Erstgeborene unter vielen Brüdern“ sein (Röm. 8, 29), der Stammvater einer neuen Menschheit werden, ein „zweiter Adam“ (Röm. 5, 12–21).¹⁾

3. Der postexistente Christus. Mit der vollen Inbrunst seines Glaubens und der ganzen Glut seiner Liebe ist Paulus hingewendet zu dem erhöhten Christus, dem „Herrn der Herrlichkeit“ (Κύριος τῆς δόξης, 1 Kor. 2, 8), der bald wiederkommen wird in der Glorie seines Vaters. Schon mit der Auferstehung bzw. mit der Auferweckung durch den Vater beginnt der Weg Christi in die Höhe. Sie ist die Grundtatsache zur Verherrlichung dessen, der sich selbst entäussert hatte. Daneben hat die Auffahrt nur die Bedeutung eines ortsverändernden Modus. Deshalb wird sie von Paulus auch nur angedeutet. Er weiss, dass der Herr erhöht wurde und auf seiner Fahrt durch die Himmelsräume von den seligen Geistern Anbetung erfuhr (Phil. 2, 9 f.; Eph. 4, 10; Hebr. 4, 14). Darauf empfing er seinen Anteil an der Weltherrschaft „sitzend zur Rechten Gottes“ (Röm. 8, 34; vgl. Ps. 109, 1).²⁾

¹⁾ Schwer zu verstehen ist es, wie protestantische Autoren bisweilen den Apostel zum geistigen Vater des Doketismus machen können. Wrede, der die Menschheit Christi bei P. einen „ungreifbaren Schemen“ nennt, gesteht doch: „Paulus würde eine derartige Auffassung doch weit von sich weisen. An der Realität der Menschheit Christi liegt ihm sehr viel, so viel, dass ohne sie Christus gar nicht der Erlöser der Menschen sein könnte“ (Paulus, S. 55).

²⁾ Man sagt, Paulus lasse die Auffahrt sofort an die Auferstehung sich anschliessen, aber die Erscheinungen 1 Kor. 15, 5 ff. fallen doch wohl in die

Drei Momente sind es, die in den Aussagen des Apostels über den postexistenten „Erhöhten“ deutlich hervortreten. Zunächst gibt er diesem mit Vorliebe den Kyrios-Titel. Es ist freilich unpaulinisch, zu behaupten, dass erst der zum Himmel Erhöhte den Namen Kyrios trägt und dieser Titel nichts anderes als ein Messias- oder Berufs-Name oder, wie Bousset meint, die Bezeichnung eines „Kultheros“ sei, der Lohn für den Gott geleisteten messianischen Leidensgehorsam.¹⁾ Es ist gegen die Paulinen, die Kyrios-Benennung nur vom Erhöhten zu behaupten. Auch der irdische Jesus Christus trägt sie reichlich. Paulus „spricht von Brüdern, Worten, Geboten, Ueberlieferungen, der Nachahmung, dem Tode, der Auferstehung — des Herrn“. ²⁾ Die Kyriotes haftet Christo nach Pauli Anschauung so unablösbar und wesentlich an, dass er sogar schreiben kann, man habe, allerdings in Unkenntnis, den „Herrn der Heiligkeit gekreuzigt“ (1 Kor. 2, 8). Aber gerade diese Stelle zeigt ganz deutlich, dass Christus nach dem Apostel diese seine Kyriotes mitgebracht hat in diese Welt aus seinem präexistenten Zustande bei Gott. Sie war nur infolge der freiwilligen Selbstentäusserung verborgen, musste offenbart werden und wurde nur im Glauben erkannt. Das ist die klare Lehre von 1 Kor. 2, 6—9. Dazu kommt, dass der Präexistente, wenn auch nicht den formellen Kyrios-Titel trägt, dann aber doch solche, die diesem vollkommen äquivalent sind. Dafür brauchen wir nur auf die Ausführungen über den Präexistenten zu verweisen. Der Herr-Titel und die Herrn-Würde gründen also nach Paulus zuletzt in der göttlichen Natur des sich in allen drei Phasen gleichbleibenden „Sohnes Gottes“, „der vor allem war, und in dem alles seinen Bestand hat“. Schon diese präexi-

40tägige Zwischenzeit. Vgl. auch Apg. 13, 31 und Belser, *Gesch. des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn*?, 1913, S. 556 ff.

¹⁾ Holtzmann, *Lehrb. d. Ntl. Theol.*, II, 94: „Erst dieser, über der Zeit und der Geschichte stehende, Christus ist der Herr.“ Noch bequemer macht es sich Weinel, *Bibl. Theol. d. N. T.*?, 1913, S. 534: „Es entspringt die Vermischung des altstl. „Herrn“ mit dem erhöhten Jesus mehr einer Nachlässigkeit des Ausdrucks als einer klarbewussten theologischen Denkweise.“

²⁾ Feine, *Theol. d. N. T.*, 1911², S. 273. Vgl. Moe, Paulus, 1912, S. 87.

stente Würde und Beziehung zur Schöpfung sichert ihm den Anspruch auf die Herrschaft und deshalb auf den Kyrios-Namen. Sie wird indes von Paulus wenig betont, weil sie in der geheimnisvollen Vergangenheit liegt, die erst jetzt enthüllt worden ist. Recht offenbar geworden ist die Kyriotes Christi erst am Ende seines Messiaswirkens. Deshalb beginnt auch nach der Auferstehung erst ihre eigentliche Geschichte und die sich daraus ergebende Pflicht der Anerkennung und Anbetung für die an Christus Glaubenden.

Dabei bleibt die Bedeutung von Stellen wie Phil. 2, 9; Röm. 1, 4; Apg. 2, 36; 13, 33; Hebr. 5, 5—11 völlig gewahrt, wenn man annimmt, dass 1. diese Erhöhung und Anerkennung durch Gott der menschlichen Natur gilt, dem „Fleische“, in dem die Erlösung bewirkt wurde, sowie dass 2. für die Erlösten die Kenntnis und Anerkennung Christi als ihres Herrn erst formell und allgemein von dem Momente dieser Erhöhung an beginnt, da er ja erst hierdurch für sie das Siegel der göttlichen Bestätigung empfangen hat. Für uns ist Christus zum Herrn geworden seit seiner Auferstehung und Verherrlichung, und zwar der ganze Christus. Der theomorphe Christus war es freilich immer und von Ewigkeit her, aber er war uns ein Geheimnis (Eph. 1); der anthropomorphe war es an sich, aber in der Knechtsgestalt verborgen; jetzt erst nach der Erhöhung ist uns das ganze Mysterium seiner Herrennatur und Herrenstellung offenbar geworden und damit die Anerkennung und Verehrung seiner Person uns zur sittlichen Pflicht geworden.

Hiermit zusammen hängt der zweite Punkt: Erst der Erhöhte ist für uns Gläubige das allbelebende Haupt der Glieder, der unsichtbare Sachwalter und Regent seiner Kirche, der alles durchdringt und alles zusammenhält, und an den deshalb alles sich halten muss (Eph. 4, 15 f.). Durch die leibliche Verklärung wurde er zum religiös-ethischen Prinzip der Menschheit, zum „lebendigmachenden Pneuma“ (1 Kor. 15, 45). Zur „Rechten Gottes sitzend“ macht er die auf Erden begründeten objektiven Erlösungswerte in fortdauernder Erlösungstätigkeit durch Fürbitte (Röm. 8, 34; vgl. Hebr. 7, 25; 1 Joh. 2, 1 f.) und Sakrament

für die Einzelnen flüssig und wirksam. Von dort her hilft er als Haupt der Kirche seinem Reiche auf Erden die Siege erfechten, bis „jede feindliche Herrschaft und Macht und Gewalt abgetan ist“ (1 Kor. 15, 24—28). Doch von dieser pneumatischen Erlösungstätigkeit wird später noch zu handeln sein.

Auch der dritte Punkt bedarf keiner längeren Erörterung:¹⁾ Christus der Herr wird wiederkommen als Richter, um alle Menschen und ihre Handlungen zu prüfen und abzuwägen nach den Grundsätzen seines Evangeliums (1 Thess. 2, 19; 3, 13; 4, 15; 5, 23; 2 Thess. 2, 1, 8; 1 Kor. 1, 8; 4, 5; 15, 23; 2 Kor. 5, 10; Röm. 2, 16 u. a.). Christus ist dann so sehr der Herr der Situation, dass jener Tag „Tag des Herrn“ oder „Tag unseres Herrn Jesu Christi“ oder „Tag Jesu Christi“ heisst (1 Thess. 5, 2; 2 Thess. 2, 2; 1 Kor. 1, 8; 5, 5; 2 Kor. 1, 14; Phil. 1, 6, 10; 2, 16). So bestimmt es ist, dass Paulus Christus für den Weltenrichter hält, so wichtig ist dies für seine Christologie. Denn nach jüdischem Glauben gebührt das Gericht einzig und ausschliesslich Jahwe, dem Weltenschöpfer. Was Paulus also von dem postexistenten Christus als Weltenrichter ausführt, stimmt aufs beste zu dem, was er von dem präexistenten als Weltenschöpfer behauptet hatte. Aber auch hier fand er eine urchristliche Tradition vor, die von den Synoptikern festgehalten worden ist (Matth. 25, 21—46, vgl. 7, 22 f.; 16, 27; Mk. 8, 38; 13, 26 f.; Lk. 9, 26; 13, 25—30; 17, 22—24).

Wir fragen zuletzt noch kurz, wie sich diese paulinische Christologie zu jener der Evangelien verhält. Allbekannt ist die rationalistische These, dass beide durch einen „breiten Graben“²⁾ getrennt seien. Das moderne Problem Paulus und Jesus hat sich gerade an dieser Stelle, in der Christologie, zugespitzt, so dass die Antwort meist zu einer Antithese wird:

¹⁾ Vgl. Tillmann, Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen, 1909, S. 147—196.

²⁾ Jülicher, Paulus und Jesus, 1907, S. 34, nennt als „neue Wege, wodurch Paulus von dem Evangelium Jesu durch einen breiten Graben getrennt sind, die Genugtuungs-, Erlösungs- und Christuslehre“. Ähnlich Bousset, Kyrios, S. 191, und fast alle Kritiker.

Jesus lehrt theozentrisch, Paulus christozentrisch; Jesus predigt das Evangelium vom Reiche Gottes, Paulus vom Sohne Gottes; Jesus sagt von sich, seiner Messianität und Gottheit nichts, Paulus stellt Christus in den Mittelpunkt. Jesus weiss und sagt nie etwas von seiner Präexistenz, bei Paulus ist diese ein fertiges Dogma. Aeusserlich und formell angesehen, kann man die Aufstellung solcher Antithesen verstehen, sachlich beurteilt sind sie schwach begründet und nicht durchführbar. Ueberhaupt ist es misslich, in solch wichtigen Punkten mit dezidierten Formeln zu hantieren. Wir berühren kurz drei Punkte, die Präexistenz, die Gottheit und die Messianität. Lehren die Evangelien die Präexistenz Christi? Bei Johannes ist wieder gar kein Zweifel möglich. Er ist ebenso bestimmt wie Paulus (vgl. Joh. 1, 1—18; 8, 58; 17, 5; 17, 24). Wie steht es bei den Synoptikern? Bei ihnen tritt freilich die Präexistenz formell wenig hervor. Sachlich und einschliessweise aber liegt sie zunächst vor in der bekannten Frage Jesu an die Juden: Wie kann David den Messias seinen Herrn nennen, wenn er doch sein Sohn ist? (Lk. 20, 41—43). Hier ist zweifellos er selbst, der Messias, als mindestens mit David gleichzeitig gedacht, also historisch angesehen „präexistent“. ¹⁾ Von grösster Bedeutung aber ist die synoptische „Menschensohn“-Idee im Munde Jesu. Es wird von neueren katholischen Theologen mit Recht energisch betont, dass damit die Präexistenz wesentlich verbunden war und somit wegen der Selbstbezeichnung Jesu als Menschensohn der Präexistenzgedanke einen notwendigen Bestandteil seines messianischen Bewusstseins gebildet haben muss. ²⁾

¹⁾ Bousset sieht deshalb hier „beginnende Gemeindedogmatik“, *Kyrios Christos*, 1913, S. 5 u. S. 51: ein zu „stolzes Bewusstsein“ von sich selbst!

²⁾ Tillmann, *Das Selbstbewusstsein des Gottessohnes*, 1911, S. 68: „Das wesentliche Konstitutiv der Menschensohnvorstellung ist also der himmlische Ursprung, die himmlische Präexistenz des Menschensohnes. Er schlägt die Brücke von Daniel 7 bis zu Paulus: denn die Gestalt des (paulinischen) „himmlischen Menschen“ ist sicher für das Denken des Apostels identisch mit dem Menschensohn aus den Himmeln.“ Vgl. auch Dausch, *Jesus und Paulus*, 1910, S. 24. Auch die Kritik gibt zu, dass „Menschensohn nur den transzendenten Messias bedeuten kann“, bestreitet aber, dass Jesus selbst diese so erhabene Selbstbezeichnung gebraucht habe und ist „weithin geneigt, dieselbe

Vorausgesetzt wenigstens wird dann die Präexistenz auch in dem berühmten Worte Matth. 11, 25—27, worin sich Jesus die volle gleiche, gegenseitige Kenntniss mit dem Vater zuschreibt.¹⁾

Was die Gottheit Christi anbetrifft, so steht sie nach dem 4. Evangelium im Mittelpunkte der Predigt Jesu.²⁾ Allein auch bei den Synoptikern finden sich bedeutsame Selbstzeugnisse Jesu. Zunächst stellt er auch hier seine Persönlichkeit, deren Wert und Bedeutung neben das Reich Gottes in den zweiten Brennpunkt seiner Verkündigung. In seine Person verlegt er alle Garantien für die Realität des Reiches Gottes. Er allein führt zur rechten Gotteserkenntnis (Matth. 11, 27); er allein bestimmt den Seinen das Reich (Lk. 22, 29); er allein hat Macht der Sündenvergebung (Matth. 9, 2—7); er allein legt das alte Testament entscheidend aus (Matth. 5, 22, 18); ihm allein ist alles von seinem Vater übergeben (Matth. 11, 26); sogar über die Engel ist er erhaben (Mk. 13, 32); er ist der Sohn des Vaters κατ' ἐξοχὴν, der einzige Sohn (Matth. 21, 37—39); der Grundstein für das Reich Gottes (Matth. 21, 42), das einzige Kriterium für die Scheidung der Menschen (Matth. 10, 32—42; Lk. 11, 23; 12, 51—53), und diese

preiszugeben*. Bousset, Kyrios Christus, 1913, S. 10. Später (S. 19) meint er widerspruchsvoll, dass die Synoptiker „kaum eine Spur von der Präexistenz“ hätten. Völter, Jesus der Menschensohn, 1914, S. 57—81, sucht die Menschensohnstellen dadurch zu entkräften, dass er sie nicht von Dan. 7 ableitet, sondern von Ez. 2, 4 f.; 3, 4; 33, 11, und sie versteht von einem menschlichen Propheten, gottgesandt zur Errettung seines Volkes. Hiermit habe Jesus nach Is. 53 den Gottesknecht verbunden.

¹⁾ Natürlich muss die Stelle wegen ihres Gewichtes „interpoliert“ sein. Norden, Agnostos Theos, 1913, S. 277—308, hält sie für ein damals geläufiges, auf Jesus angewandtes „Kompositionsschema“, wonach man ihn „mit Formen und Gedanken theosophischer Mystik operieren lässt“ (S. 304). Völter streicht V. 27, und hält nur 11, 25 f., 28—30 für echt. Bousset (S. 60) hält sie für „verdächtig“. Ueber die Stelle handelt Schumacher, Die Selbstoffenbarung Jesu, 1912, und Kopler, Linzer Quart. Schr., 1913 u. 1914. Vgl. auch Felder, Jesus Christus, 1911, S. 337—342.

²⁾ „Und auf die Dauer“, sagt Ihmels mit Recht, „ist es freilich ganz unmöglich, das johanneische Selbstzeugnis Jesu so zurückzustellen, wie es gegenwärtig in weiten Kreisen noch fast eine Art Axiom bedeutet“ (Das Ev. von Jesus Christus, 1911, S. 18). Ueberhaupt steigt in der letzten Zeit wieder der Kurs desselben; ein Zeichen bisherigen schlechten Gewissens der Kritik.

Scheidung ist eine definitive (Lk. 13, 22—30), auf seinen Namen soll sich seine Gemeinde versammeln (Matth. 28, 20); und als ihr Erlöser, der er auf Erden war (Matth. 20, 27 f.; 26, 28), wird er wiederkommen „zur Rechten der Kraft Gottes“ (Mk. 14, 62 u. a.). Das sind die sachlichen Momente für seine Gottheit. Was kann hiernach mehr „zentral“ sein, als seine Person und ihr Werk? Ueber seine Gottheit spricht Jesus zwar, formell beurteilt, mit Zurückhaltung, mit der Reserve, womit ein König über seine eigene Grösse spricht. Paulus, sein Herold, darf lautere Töne anschlagen und tut es im Jubel des Glaubens. Was den dritten Punkt, die Messianität, anbetrifft, so hat Wrede mit seiner Behauptung, dass sie Jesus nicht lehre, gleich Widerspruch gefunden und bis heute mehr und mehr an Anhängern verloren, so dass sie bald eine verlorene Position bilden wird.¹⁾

Nach dem Gesagten dürfen wir behaupten, dass der Unterschied zwischen Paulus und den Evangelien, auch den synoptischen, kein wesentlicher ist, sondern nur ein formaler, sprachlicher. Dabei soll gar nicht geleugnet werden, dass der Betrachtungsstandpunkt bei beiden ein anderer ist, indem die Synoptiker von der Tiefe des geschichtlichen Lebens zum erhöhten Messias hinauf, Paulus von der Höhe des himmlischen Herrn auf den irdischen hinabblickt.²⁾ Ueberhaupt dürfen die charakteristischen christologischen Formeln und Unterschiede bei Paulus und Jesus nicht verwischt werden. Aber trotzdem bleibt auch hier wahr: *In necessariis unitas*.

¹⁾ Ueber Christus den Sohn in den Ev. vgl. Felder, *Jesus Christus*, I. Bd., 1911; II. Bd., 1914, mit reichen Literaturangaben. Gerade während des Druckes erscheint ein Werk von einem protestantischen Engländer: W. J. Sparrow Simpson, *The catholic conception of Church*, London 1914, dessen thesenartige Ausführungen über die paulinische Christologie mit den unsrigen im Hauptpunkt der Gottheit Christi übereinstimmen: Ganz richtig heisst es, es gebe three great distinctive doctrines in the Religion of St. Paul: his Christologie, his Soteriologie and his Institutionalisme (Kirche). Von dem ersten Punkte sagt er, dass Christi Gottheit nach allgemeinem Urteil jetzt bei Paulus feststehe: *Its now acknowledged that St. Paul did maintain our Lord's Divinity in the highest conceivable sense of the term, and was fully conscious of its implications*. Vgl. auch *Revue bibl.* 1903, S. 550—570. Bartmann, *Das Himmelreich und sein König*, 1904.

²⁾ Vgl. Dausch, *Jesus und Paulus*, 1911, S. 93.

II. Die paulinische Erlösungslehre.

„Nicht erachte ich etwas unter euch zu wissen, als Jesus Christus — und diesen als den Gekreuzigten“ (1 Kor. 2, 2). So bezeichnet Paulus die Summe seiner christlichen Erkenntnis, sofern er die objektive Seite unseres Heils ins Auge fasst.¹⁾ Christus und sein Erlösungstod sind die zwei Begriffe des einen grossen Grundgedankens seines „Evangeliums“ (Gal. 1, 6; 3, 1. 1 Kor. 15, 3). Spricht er von dem einen, dann schwingt der andere fast immer wie von selbst mit. Selbst den präexistenten Christus stellt er sich irgend in der Rolle des Heilsvermittlers vor (vgl. S. 27). Das Lebenswerk aber des im Fleisch offenbar gewordenen und erhöhten Christus ist ihm schlechthin erlöserisch. Es fragt sich, wie Paulus sich den Inhalt des Erlösungswerkes Christi vorgestellt hat.²⁾

¹⁾ Selbstverständlich darf man dabei nicht vergessen, dass dem die subjektive Forderung des Glaubens an Christi Tod adäquat entspricht (Röm. 3, 25).

²⁾ Im Grunde genommen ist jede Religion Erlösungsreligion, Religion mit der Absicht, vom Leide befreit zu werden. Aber je nachdem das Leid verschieden abgeleitet wird, sei es aus der Laune böser Geister oder aus der Materie oder aus einer unbegreiflichen Schickung Gottes oder aus der freien Sünde, differenziert sich auch die Erlösungslehre als Beschwichtigung jener unholden Geister (Animismus) oder als Befreiung vom physischen Leben und Aufgehen im Alleins (Buddhismus, Manichäismus, Platonismus) oder als Unterwerfung unter Gottes dunkle Fügung, wobei das Leidensdrama schliesslich doch zu einem versöhnlichen Finale kommt (Job, Kohelet, Psalmen) oder als Befreiung von der Sünde als der Ursache des Leides und einer widergöttlichen Macht (Christus, Paulus). Die christliche Erlösungsreligion steht ohne Vergleich da, erhaben über alle anderen, weil sie die Erlösung von sittlichen Bedingungen abhängig macht; nur in etwa lässt sich damit das Judentum vergleichen. Es ist anzuerkennen, dass auch in den antiken Mysterienkulten

Aus seiner jüdischen Vergangenheit war ihm das Erlösungs- bzw. Leidensproblem bekannt, wie es in der Paradiesesgeschichte, später im Prophetismus und zuletzt im Spätjudentum Gestalt und Form angenommen hatte. Die Urgeschichte (Gen. 3) mit ihrer klaren Begründung von Leid und Erlösung hatte vorläufig keine Nachwirkung in Israel. Auch der Prophetismus knüpft nicht an sie historisch an, sondern praktisch an Israels gegenwärtige Lage und verheisst für die messianische Zukunft Erlösung auf sittliche Bedingung hin, aber doch stark in der Form national-politischer Grösse und irdischer Wohlfahrt (vgl. noch Lk. 1, 68—80). Das Spätjudentum endlich mit seiner merkwürdigen apokalyptischen Literatur konstruierte eine in den lebhaftesten Farbenbildern des irdisch-sinnlichen Lebens gehaltene eschatologische Erlösungstheorie einer plötzlich von oben her in einer gewaltigen Weltkatastrophe bewirkten Ablösung dieses ganzen gegenwärtigen Aeon (αἰὼν οὗτος), der unter dem Einfluss der Dämonen mit ihren Nachstellungen und Quälereien steht, durch den zukünftigen Aeon (αἰὼν μέλλων), der wesentlich das goldene Zeitalter des Paradieses und der vollen Gottesherrschaft zurückführen wird. Ein Markstein zwischen beiden ist das Gericht. Man kann im allgemeinen sagen, dass diese eschatologische Erlösungsform in der Mitte steht zwischen der physischen und ethischen, weil sie nach Bedingung wie nach Inhalt von beiden etwas enthält.

Jesus wie auch Paulus sollen nun nach der Darstellung mancher liberaler Kritiker wesentlich Vertreter der eschatologischen Erlösung sein. Die Unterschiede werden ungefähr so normiert, dass das apokalyptisch gestimmte Judentum die anbrechende Gottesherrschaft in stark naturhafter und partikular-nationaler Art ersehnte, Jesus dagegen in weltweiter Auffassung und stark oder ganz sittlicher Bedingtheit (Busse und Sündenvergebung), aber mit ziemlich naturhaftem Inhalt (Gesundheit, Wohlfahrt, Freisein von

die Erlösungsidee besonders lebendig war; aber mit dem Ethos war sie nicht verknüpft. Rein symbolische Riten (Waschungen, Weihungen) und heiligende Formeln bewirkten die Erlösung und garantierten Unsterblichkeit und Unendlichkeit, Befreiung und Vergottung auf physisch-magischem Wege. Die bisweilen dabei geübte Askese verlief sich gar oft in die Sümpfe ärgster Ausschweifungen.

den Dämonen und dem Satan, Essen und Trinken am Tische Gottes, Freude und Friede). Die Erlösungslehre Pauli sei zwar auch durchaus eschatologisch und auch ethisch orientiert,¹⁾ aber sie habe den Inhalt der Erlösung vergeistigt. „Abstrakte Güter einer in überirdischer Jenseitigkeit gedachten Welt sind der Gegenstand seiner Hoffnung“: die lichtschemernde Glorie, Freiheit von der Verwesung, unsichtbare, geheimnisvolle Glücks- und Seligkeitsgüter, und das alles in ewiger Dauer. Gerade durch seine Sehnsucht nach Ewigkeit und Unsterblichkeit übertreffe er sogar Jesus. In dem lebendigen Glauben an diese „zukünftige Herrlichkeit“ überwinde er alle „Leiden dieser Zeit“ (Röm. 8, 18; 2 Kor. 4, 17).

Leitete man früher und teilweise noch heute die paulinische Erlösungslehre aus dem alten Testamente und dem Spätjudentum ab, so bringen heute die Religionshistoriker sie mit den antiken Mysterienreligionen in Verbindung, genauer mit dem antiken Mythos von einem leidenden, sterbenden und wieder aufstehenden Gott-heilande. Paulus sei von diesem Mythos stark beeinflusst und konstruiere danach sein Erlösungsschema.²⁾ Ihm komme alles darauf an, den hellenistischen Gegensatz von Fleisch und Geist zu überwinden, und das geschehe durch übernatürlichen Eintritt des Kyrios-Pneuma in das Fleisch der Sünde, wodurch der alte Mensch neugeformt und umgeschaffen würde.³⁾ Schöpfung und Erlösung drohen, so rügt man, bei Paulus ganz auseinander zu brechen. Man meint, die „rechte“ Erlösungstheorie müsse eine naturgemässe Entwicklung der an sich in der Schöpfung begründeten Seelenkräfte zur Grundlage nehmen, also eine Selbsterlösung vertreten, statt einer Aufnahme von einem pneumatischen Wesen (κύριος-πνεῦμα, πνεῦμα ἄγιον, δυνάμεις) von oben aus einer anderen Welt das Wort

¹⁾ Weinl, Bibl. Theol. d. N. T., 1913³, S. 270: „Paulus hat die apokalyptische Geheimlehre nicht nur gekannt, sondern mit Stolz und Freude als höchste Weisheit, Gottesweisheit den Vollkommenen vorgetragen.“

²⁾ Bousset, Kyrios Christos, 1913, S. 164 ff. Dasselbst noch weitere Literatur mit derselben mythologisierenden Tendenz.

³⁾ Bousset, S. 220: Wenn bei Paulus der trennende Riss durch die alte menschliche Natur und die neue Schöpfung gehe, so bei Johannes zwischen dem ungläubigen Kosmos und der gläubigen Jungergemeinde.

zu reden. Nach Deissmann¹⁾ spricht Paulus über die Erlösung überhaupt nicht in festen Formeln, sondern nur in Bildern, die man eben als Bilder einfach wiederholen, aber nicht theologisch härten und abschleifen kann. H. Holtzmann²⁾ dagegen urteilt, dass Paulus eigentlich zwei Erlösungstheorien vertrete, eine ethische, die mit den „hellenistischen Begriffen“ von Fleisch und Geist und ihrem Gegensatz operiere, und eine „jüdische“, die juristisch Opfer und Sühne und stellvertretende Genugtuung als Fundamentalbegriffe enthalte. Die eine hefte sich mehr an Christi Auferstehung und neues Leben, die andere mehr an seinen Tod als Besänftigung der göttlichen Gerechtigkeit. Die eine entstamme der Damaskusvision, die andere dem traditionellen Judentum. Harnack,³⁾ der mit A. Ritschl die ganze Erlösung als konzentrierten Erweis der göttlichen Liebe mit Ausschluss der Gerechtigkeit ansieht, zensuriert den Apostel folgendermassen: „Wer kann verkennen, dass die Lehre von der objektiven Erlösung zu schweren Versuchungen in der Kirchengeschichte geworden ist und ganzen Generationen den Ernst der Religion verdeckt hat? Der Begriff der Erlösung, der gar nicht so ohne weiteres in die Predigt Jesu eingestellt werden kann, ist zum Fallstrick geworden. Gewiss, das Christentum ist die Religion der Erlösung; aber der Begriff ist ein zarter und darf niemals der Sphäre persönlichen Erlebens und der inneren Umbildung entzückt werden.“ „Aber noch eine zweite, engverbundene Gefahr tauchte auf: Wenn die Erlösung auf die Person und das Werk Christi zurückzuführen ist, so scheint alles darauf anzukommen, diese Person samt ihrem Werke richtig zu erkennen. Die rechte

¹⁾ Gerade mit Rücksicht auf die Erlösungslehre schreibt er: „Es war das Ergebnis jener isolierenden und dogmatisierenden Methode, dass der ‚Paulinismus‘ so hart und so kalt, so reflektiert und scholastisch, so eckig und so kompliziert und so schwer assimilierbar (der Lehre Jesu?) aussah und dass um des Paulinismus willen Paulus manchen als der böse Dämon des Christentums erschien.“ Paulus 96. Es handelt sich nach dem Verfasser nur um „psychologische Spiegelungen des einen Objekts der Frömmigkeit“, nicht um Dogma.

²⁾ Ntl. Theol. II, S. 107 ff. u. 114 ff.

³⁾ Wesen des Christentums, 1901, S. 115.

Lehre von und über Christus droht in den Mittelpunkt zu rücken und die Majestät und Schlichkeit des Evangeliums zu verkehren.¹⁾“

Verhören wir nach diesen Kritikern den Apostel selbst über seine Auffassung von der Erlösung. Er redet so oft davon, dass es ungereimt wäre, wollte man bei ihm nicht eine feste Grundansicht darüber annehmen.²⁾ Wie lautet diese? Am ruhigsten und gleichsam thematisch spricht er davon im Römerbrief (Kap. 1—8). Paulus geht aus von der Sünde; in ihr sieht er des Menschen ganzes Verderben; in der Hinwegnahme ihrer Schuld die negative Errettung von Gottes Zorn und Gericht, in ihrer Ueberwindung durch die neue Lebenskraft den positiven Inhalt der Erlösung.

Die Sünde ist nach Paulus allgemein; das ist bei ihm eine Voraussetzung, die er aber auch beweist, und zwar für Heiden und Juden aus Erfahrung und Schrift (Röm. 1—3). Doch er begnügt sich nicht mit diesem Nachweis der tatsächlichen Sündhaftigkeit aller, der ja eigentlich nur durch Summation der Einzelmenschen als ein geschlossener angesehen werden könnte; er beweist es auch prinzipiell: Alle Menschen sind Sünder schon in ihrem Ursprunge; denn alle haben in ihrem Stammvater gesündigt (Röm. 5, 12). Dadurch ist die Sünde wie eine widergöttliche Macht in die Natur des Menschen eingezogen und beherrscht sie fast wie ein starres Gesetz. Sie ist zunächst ein böses Prinzip im Menschen (ἡ ἁμαρτία), aus der dann die konkreten

¹⁾ Leicht liessen sich solche kritischen Stimmen noch vermehren. Der französische Theologe Rivière berichtete in der Revue du Clergé Français 1912 in der April- und Mai-Nummer über La Rédemption devant la pensée moderne; deux enquêtes dans l'Eglise d'Angleterre. Es handelt sich um 17 Antworten von Theologen aus ganz Europa und Amerika, die in der englischen „Christian World“ (1900) über ihren Erlösungsglauben veröffentlicht wurden. Sie alle üben an den von Paulus vertretenen Erlösungsgedanken scharfe Kritik sowohl nach der philosophischen als nach der historischen Seite, indem sie meist Paulus zu Jesus im vollen Gegensatz bringen, dabei bricht das offizielle protestantische Erlösungsschema von dem stellvertretenden Strafleiden Christi völlig zusammen. Die meisten sehen gerade hier eine klaffende Lücke zwischen Paulus und Jesus und erheben den Ruf: Zurück von Paulus zu Jesus!

²⁾ Das wird auch von Gegnern, wie Wrede, Weinl, J. Weiss u. a., zugestanden.

Einzelünden (παράβασις, παράπτωμα) bei gegebenem Anlass ihren Ursprung nehmen. Näherhin hat sie ihren festen Sitz im Fleische, das deshalb „Fleisch der Sünde“ heisst. Das Fleisch ist der eigentliche Nährboden der Sünde; aus ihm entstehen sie wie das Unkraut aus dem schlechten Acker. Wegen dieses naturhaften Zusammenhangs zwischen der bösen menschlichen Fleischlichkeit und der Sünde kann Paulus sagen: „Die Sünde wohne in uns“ (Röm. 7, 20). Fleisch und Sünde sind wurzelhaft miteinander verwachsen und bilden eine unzerreissbare Macht gegen den inneren, besseren, geistigen Teil des Menschen (νοῦς). Der Mensch ist nämlich trotz seiner ihm einwohnenden Sünde nicht durch und durch böse; es ist nicht alle sittliche Anlage und gute Regung in ihm vernichtet; er behielt Gewissen (Röm. 2, 14—16), freien Willen und Erkenntnis des Guten; sogar die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis (Röm. 1, 18—23; Apg. 14, 14 f.; 17, 14—31).¹⁾

Sind diese verbleibenden sittlichen Anlagen selbst dem Heiden nicht aberkannt, sondern ausdrücklich zugesprochen und sogar mit der Aussicht auf eine gewisse göttliche Anerkennung im Gerichte bedacht (Röm. 2, 10—16), so verstärkt sich für den Juden

¹⁾ Das Gewissen (συνείδησις) spielt gerade bei Paulus eine Rolle; formell tritt es erst bei ihm erstmalig hervor. — Die vielbehandelte „paulinische Psychologie“ brauchen wir hier nicht näher zu verfolgen. Es ist selbstverständlich, dass der Apostel keine philosophische Psychologie geben will, weder die griechische, noch sonst eine andere, sondern eine religiös-ethische. Daher gebraucht er auch keine stehenden technischen Termini, sondern wechselt oft zwischen ihnen. Immerhin lässt sich bei ihm unterscheiden der äussere und innere Mensch (Röm. 7, 22; 2 Kor. 4, 16). Ersterer wird gebildet vom Fleisch (σάρξ), Leib (σῶμα) und von der Seele (ψυχή), letzterer von der Vernunft (νοῦς), vom Gewissen (συνείδησις) und vom Geist (πνεῦμα). Im einzelnen sind all diese Begriffe durch kleine Nuancen voneinander verschieden. Im allgemeinen steht der äussere Mensch stark unter dem Einfluss der Sünde, der Nous streitet zwar als der bessere Teil dagegen, wird aber auch von ihr besiegt; die Erlösung geschieht wesentlich durch das göttliche Pneuma. Vgl. Prat, II, S. 67; Benz, Die Ethik des Apostels Paulus, 1912, S. 7 ff.; Simar, Theologie des hl. Paulus, 1883, S. 30 ff. Es ist der hellenistische Einfluss auf den paulinischen Sprachgebrauch zuzugestehen, aber daneben auch der alttestamentliche der LXX anzuerkennen, besonders in dem häufigen Gebrauch des Terminus „Herz“ (καρδία) im Sinne von Gewissen. Vgl. Wohlrab, Neutestl. Psychologie, 1914. Holtzmann, Ntl. Theol. II, 10 ff.

die sittliche Erkenntnis durch den gottgegebenen Besitz des Gesetzes, in dem klar erkannt wird, was Gottes sittliche Willensforderung ist.

Allein trotz dieses auch dem in Adam gefallenem sündhaften Menschen verbliebenen ethischen Kräftefonds kommt es bei keinem der Menschen zu einer Befreiung von der Sünde und ihren Folgen; die in ihre Natur eingezogene Sündenmacht behält vielmehr den möglichen und auch vielfach tatsächlichen guten Regungen gegenüber das Uebergewicht. Und so kommt Paulus zu dem traurigen aber ganz generell geltenden Ergebnis, dass alle Menschen Sünder sind und bleiben und durch die vorhandenen Kräfte nicht von der Sünde erlöst werden können. „Ich (d. h. das unerlöste Ich aller Menschen) tue nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse, das ich nicht will“ (Röm. 7, 15). „Ich bin fleischlich, verkauft unter die Sünde“ (Röm. 7, 14).

Selbstverständlich steht dem Apostel durch diesen Gedankengang hindurch der ethische Gottesbegriff unverrückbar fest: Gott ist die persönliche Heiligkeit und unbestechliche Gerechtigkeit, wie ihn besonders der alttestamentliche Prophetismus gepredigt hatte. Er lässt sich von seinen sittlichen Forderungen, die er gerade dem Offenbarungsvolke im Gesetze gestellt hat, nichts abdingen. Und so kommt es, dass der Mensch, die Menschheit dem rächenden Zorn der richtenden Gerechtigkeit Gottes verfallen ist und bleibt. Gott ist nicht ungerecht, „wenn er den Zorn verhängt“ (Röm. 3, 5). Er wird sich im Gerichte über Heiden (Röm. 1, 18; 2, 14—16) und Juden offenbaren (Röm. 2, 5—8). Das ist die klar gezeichnete Darlegung der allgemeinen Erlösungsbedürftigkeit. Sie enthält bis hierhin sicher einen geschlossenen Gedankengang.

Mit diesem einen Hauptgedanken, dass alle Sünder sind, tritt aber für den jüdischen Leser ein anderer in Konkurrenz, dass man im Gesetze ein Mittel habe, wodurch man, auch wenn man gesündigt, doch stets wieder entschuldigt, heilig und gottgefällig werden könne. Paulus hat freilich im Eingang des Römerbriefes, wo er die allgemeine Sündhaftigkeit auch der Juden als geschichtliche Tatsache dartut, als ein vorläufiges Argument den Satz

gelten lassen, dass „die Beobachter des Gesetzes gerechtfertigt werden bei Gott“ (Röm. 2, 13, 25), wo er aber zu der prinzipiellen Erörterung über den Weg zur Errettung von Gottes Zorn und Gericht übergeht, da lautet seine konsequent verfochtene These, auf die er immer wieder in den verschiedensten Wendungen zurückkommt: „Aus Gesetzeswerken wird nicht gerechtfertigt werden vor ihm jegliches Fleisch“ (Röm. 3, 20; Gal. 3, 11), und positiv: „Der Mensch wird gerechtfertigt durch den Glauben ohne die Werke des Gesetzes“ (Röm. 3, 28).

Dass das Gesetz tatsächlich von keinem vollkommen erfüllt werde, war als moralische Exhortation von einem Juden wohl zu ertragen, aber seine prinzipielle Entrechtung musste Aergernis erregen. Man lebte doch des Glaubens, dass das Gesetz der Weg zu Gott sei. Wenn das nun nicht mehr Wahrheit sein sollte, dann drängt sich sofort die Frage auf: Wozu denn hat Gott es gegeben? In seiner Antwort auf diesen Einwurf bleibt Paulus zunächst dabei, dass es nicht rechtfertigt, weil es dazu zu schwach ist, „nicht lebendig machen“ (Gal. 3, 21), „den Geist“ nicht geben kann (Gal. 3, 2). Wenn man aber wissen will, welches seine tatsächliche Wirkung sei, dann antwortet er resolut, dass es die Erkenntnis (Röm. 3, 20; 7, 7), ja die Mehrung der Sünde bewirke (Röm. 5, 20, vgl. 4, 15; Gal. 3, 19). Zwar ist es als göttliche Veranstaltung an sich „gut, geistig, heilig und gerecht“ (Röm. 7, 12), aber das an sich Gute wurde dem Menschen zum Bösen: die Sünde tötete ihn durch das Gesetz (Röm. 7, 10 f.). Der letzte Grund für diese schlimme Wirkung des Gesetzes, das freilich nie durch sich lebendig machen konnte, liegt im sündigen Fleische (Röm. 8, 3). Mit diesem bildet es einen gemeinsamen Faktor der Sünde. Das Gesetz ist dem Sündenfleische gegenüber ohnmächtig, es vermag dem Menschen die Sünde zu verbieten, aber nicht die Kraft zu verleihen, sie zu überwinden. „Wir wissen, dass das Gesetz geistig ist; ich aber bin fleischlich (und deshalb) verkauft unter die Sünde“ wie ein Sklave (Röm. 7, 14). Ja, verflucht fühlt sich der tiefer denkende Gesetzesmensch, weil es den verdammt, der es nicht in allem hält (Gal. 3, 10, 13). Daher völlige Verzweiflung am Ende des Gesetzesweges (Röm. 7, 24).

Diese negativen persönlichen Erfahrungen, die Paulus als Jude am Gesetze gemacht hatte, bestätigen dem Apostel die christliche Lehre, dass das Gesetz nicht rechtfertigt vor Gott.¹⁾ Gott will freilich des Menschen Gerechtigkeit, aber sie soll einzig durch den Tod Christi gewonnen werden. In diesem Tode sieht der Apostel den uranfänglichen, von Gott positiv geoffenbarten Heilsplan erfüllt. Die Schrift bietet ihm die göttliche Sanktion seiner religiösen Erfahrung. In einem grossartigen, umfassenden Ueberblick über die biblische Heilsgeschichte verbindet er Christus nicht etwa mit Moses, dem Gesetzgeber, sondern mit Abraham, dem urjüdischen Stammvater und Patriarchen. Was Gott mit Abraham theoretisch begründet hat, das führt er in Christus praktisch aus. Dem Abraham vermachte Gott das Testament seiner Gnade auf Glauben hin; in Christo löste er seine uranfänglich gegebenen Zusagen ein. Verheissung und Erfüllung lauten die beiden Brennpunkte der Heilsgeschichte. Diesen beiden Grundmomenten gegenüber ist das Gesetz sekundär; es ist „dazwischenhineingekommen“ (Röm. 5, 20). Das göttliche Gnadentestament vermochte es nicht umzustossen und ungültig zu machen. Dieses war stärker als des Menschen Bosheit. Gott wandte das Böse sogar zum Guten. Die schlimme Erfahrung am Gesetze bewirkte beim gläubigen Sünder die aufrichtige Hinwendung zum gnädigen Gott in Reue und Busse und ermöglichte so die Ausführung des ursprünglichen Heilsplanes Gottes. „Die Schrift hat alles unter der Sünde verschlossen, damit (ὡς) die Verheissung durch den Glauben an Jesus Christus den Gläubigen zuteil werde. Bevor aber der Glaube kam, wurden wir unter dem Gesetze verschlossen, aufbewahrt für den Glauben, der geoffenbart werden sollte. Also war das Gesetz unser Erzieher für Christus“ (Gal. 3, 22–24).

Was wir bisher von der paulinischen Erlösungslehre, hauptsächlich an der Hand des Römerbriefes, hörten, das betraf erst die Einleitung oder negative Vorbedingung der Erlösung, noch nicht

¹⁾ Wir werden später sehen, dass auch Jesus, obschon er zunächst das Gesetz nach seiner moralischen Seite kritisiert, nicht nach der prinzipiellen wie Paulus, doch wie dieser letztlich das Heil abhängig macht von der Gnade.

diese selbst: das menschliche Heil ist nicht Sache des eigenen sittlichen Ringens, sondern der frei in Abraham verheissenen und in der Fülle der Zeit dargebotenen Gnade. Diese Gnade aber, an sich zwar geistig und unsichtbar wie Gott selbst, ist jedoch an eine äussere geschichtliche Tatsache geknüpft, wodurch sie nach der Ansicht des Apostels ihre objektive Begründung und Verwirklichung erfuhr. Ueber diese objektive Erlösungstat stellt Paulus dann Röm. 3, 24—26 die berühmte allbekannte These auf: „Alle haben gesündigt und ermangeln des Ruhmes vor Gott. Gerechtfertigt sind sie unverdient durch seine Gnade durch die Erlösung, die da ist in Christus Jesus, den Gott dahingestellt hat als Sühnopfer durch den Glauben in seinem Blute zur Erweisung seiner Gerechtigkeit wegen der vorhergegangenen Missetaten in Gottes Langmut, in Erweisung seiner Gerechtigkeit zu dieser Zeit, damit er selbst gerecht sei und rechtfertige den, der aus dem Glauben an Jesus Christus ist.“

Heben wir die Kernpunkte dieser fundamentalen Stelle heraus. Die vergangenen Missetaten hat Gott in Langmut übersehen, dahingehen lassen, aber noch nicht ganz vergeben. Aber dieser Zustand hat jetzt sein Ende erreicht. Gott hat jetzt Jesus Christus als ein Versöhnungsmittel (ἱλαστήριον), als Sühne in seinem Blute durch einen objektiven allgemein gültigen Heilsakt dahingestellt, angeordnet, eingesetzt. Das ist die für den partikularistischen Standpunkt des Juden neue, für den universalistischen des Paulus alte, seit Abraham sich stets gleichbleibende eine göttliche Heilsordnung. Ueber ihre Ausführung durch Gott lehrt Paulus: Er wollte seine Gerechtigkeit offenbaren. Das wird zweimal gesagt, also ist es dem Apostel wichtig. Was das aber heisst, ist nicht so einfach zu bestimmen. Ist es die strafende Gerechtigkeit, oder ist es die rechtfertigende, erlösende Gerechtigkeit? Wir meinen, sie ist beides, die göttliche Gerechtigkeit offenbart sich in dem Sühnungsblute in doppelter Funktion: Sie ist Gnadengerechtigkeit für uns, sie ist aber Sühnungsgerechtigkeit in bezug auf Christus, der uns vertritt, und zwar ist sie in dieser doppelten Form eine Anordnung, eine „Offenbarung“ Gottes in der Welt. Man kommt bei Paulus, zumal wenn man alle seine

hierhergehörigen Aussagen übersieht, nicht um die Tatsache herum, dass Gott durch den Leidenstod Christi unsere Sünden hat sühnen lassen.¹⁾ Paulus hält zunächst fest an dem alttestamentlichen Gedanken, dass Sünde Sühne fordert, dass die Gerechtigkeit nicht bloss eine vergebende, sondern auch eine fordernde ist. Er sieht diese Sühne nach dem Zeugnis der Urkirche im geschichtlichen Faktum des Todes Jesu (vgl. S. 70 f.). Das Blut Christi ist Ver söhnungsblut und als solches Erweis, Offenbarung der richtenden Gerechtigkeit. Die Sünde erfährt im Tode Jesu ihr Gericht. Wie oft schreibt der Apostel die Erlösung dem Blute Christi (vgl. Röm. 3, 25; 5, 9; 1 Kor. 10, 16; 11, 25; Eph. 1, 7; 2, 13; Kol. 1, 14, 20; vgl. Hebr. 9, 12 u. a.) und seinem Tode zu. (Vgl. Röm. 5, 6—10; 6, 3, 4, 8, 10; 8, 34; 14, 9, 15; 1 Kor. 8, 11; 11, 26; 15, 3; 2 Kor. 5, 14, 15; Gal. 2, 21; Eph. 2, 6; Phil. 2, 8; 3, 9 f.; Kol. 2, 20; 3, 3; 1 Thess. 4, 13; 5, 10.)

Man muss einmal alle diese Stellen miteinander verbinden, um den unwiderleglichen Eindruck von dem paulinischen Glauben zu empfangen, dass wir unsere Erlösung dem Leidenstode Christi verdanken. Und wohlgemerkt, im objektiven Sinne; d. h. nicht etwa psychologisch-subjektiv wegen des moralischen vorbildlichen Wertes eines guten Beispiels, den dieser Tod für uns haben könnte — er soll nach der Lehre des Apostels auch eine solche Bedeutung haben (vgl. Phil. 2, 5—8; 1 Kor. 11, 1; 1 Thess. 1, 6, u. a. vgl. 1 Petr. 2, 21—24) —, sondern wegen der Wirkung, die dieser Tod auf Gott hat, oder vielmehr wegen des Charakters dieses Todes als einer göttlichen Anordnung. In dem Tode Christi offenbart sich die göttliche Gerechtigkeit. Das wird in dem Evangelium, wie es Paulus versteht, der ganzen Welt verkündet, daran zu glauben (Röm. 1, 17). Die Menschheit weiss also von sich aus nichts von diesem Tode und seiner Bedeutung: Gott muss darüber seine Absichten enthüllen. Er selbst hat diesen Tod angeordnet und gewollt, um darin seine Gerechtigkeit zu

¹⁾ Wrede: „Unleugbar hat Paulus Opfervorstellungen zur Deutung (des Todes Christi) herangezogen, insbesondere die Vorstellung des Sühnopfers“ (Paulus, S. 77). Knopf meint, die paulinische „Satisfaktionslehre“ sei ein Stück „jüdischer Frömmigkeit“ (Probleme usw., S. 31).

bekunden. Für die sündige Menschheit ist diese Anordnung, wie bereits gesagt, Gnade, weil negativ Befreiung vom göttlichen Zorn, der über allen schwebt (Röm. 1, 18, vgl. mit 1, 16 f.), und positiv Mitteilung der wahren Gerechtigkeit. Es fragt sich nur, ob dieser Tod auch als Offenbarung der fordernden Gerechtigkeit in dem Verhältnis zwischen Gott und Christus aufzufassen ist. Ehe wir uns über den „Erweis der göttlichen Gerechtigkeit“ in Röm. 3, 25 f. ein abschliessendes Urteil bilden, ziehen wir noch andere paulinische Gedanken zu Rate. 2 Kor. 5, 21 schreibt der Apostel: „Er hat den, der die Sünde nicht kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir Gerechtigkeit Gottes in ihm würden.“ Das kann nichts anderes heissen, als dass Gott den Sündelosen (μὴ γνόντα ἁμαρτίαν) zwar nicht wirklich zum Sünder, aber zum Vertreter der Sünder machte (ὕπερ ἡμῶν: für uns). Darin liegt eine Erklärung zu Röm. 3, 24—26. In diesen Gedankenzusammenhang gehört auch Röm. 8, 3 f.: „Gott hat seinen Sohn in der Gestalt des Fleisches der Sünde gesandt, und wegen der Sünde die Sünde im Fleische verurteilt (κατέκρινε), damit (ἵνα) die vom Gesetze (geforderte) Gerechtigkeit in uns, die wir nicht nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste wandeln, erfüllt werde.“ Die Sünde hat in dem angenommenen Fleische Christi eine göttliche Verurteilung erfahren, aus der für uns die Gerechtigkeit entsprungen ist. Dasselbe sagt Gal. 3, 13: „Christus hat uns vom Fluche des Gesetzes erlöst, indem er für uns zum Fluche geworden ist.“ Und ähnlich Röm. 5, 19: „Wie viele durch den Ungehorsam des Einen Menschen Sünder geworden sind, so werden auch die Vielen durch den Gehorsam des Einen zu Gerechten gemacht werden.“ Erinnern wir uns hier der vielen oben zitierten Stellen, in denen unsere Erlösung dem „Blute“ und dem „Tode“ Christi zugeschrieben wird und nennen noch einige Wendungen, in denen dieser Tod ausdrücklich als für uns (περὶ ἡμῶν), als zu unseren Gunsten gestorben hingestellt wird: „Christus ist für uns gestorben. Um so mehr also werden wir jetzt, gerechtfertigt in seinem Blute, gerettet werden vom Zorne (Gottes) durch ihn. Denn wenn wir, da wir Feinde waren, mit Gott durch den Tod seines Sohnes versöhnt worden sind, um so mehr werden

wir als Versöhnte selig werden in seinem Leben“ (Röm. 5, 9 f.). „Christus hat sich Gott für uns hingegeben als Gabe und Opfer“ (Eph. 5, 2). „Einer ist für alle gestorben“ (2 Kor. 5, 14). „Christus ist für unsere Sünden gestorben“ (1 Kor. 15, 3). „Den gegen uns lautenden Schuldbrief nahm er hinweg und heftete ihn ans Kreuz“ (Kol. 2, 14). In all diesen und ähnlichen Stellen aus den unbestrittenen Paulinen tritt immer der eine und gleiche Gedanke zutage: Christus hat uns erlöst, indem er am Kreuze sein Leben hingab zur Sühne für unsere Sünden. Deshalb weiss Paulus auch von Christus nur als von dem „Gekreuzigten“ (1 Kor. 2, 2).

Nun ist die Sache freilich nicht so, als träte Christus Gott gegenüber selbständig auf. Das ist für den reinen Gottesbegriff des Apostels eine unmögliche Annahme. Vielmehr hat Gott selbst Christus dahingestellt (ὃν προέθετο), d. h. angeordnet als Sühnopfer (Röm. 3, 25). „Er hat seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle hingegeben und mit ihm uns alles geschenkt“ (Röm. 8, 32 f.). „Gott sandte seinen Sohn, damit er die erlöste, die unter dem Gesetze waren, damit wir an Kindes Statt angenommen werden“ (Gal. 4, 4 f.). „Gott zeigte seine Liebe zu uns dadurch, dass zu der Zeit, da wir noch Sünder waren, Christus für uns gestorben ist“ (Röm. 5, 8 f.; vgl. 5, 5 f.; 8, 37 f.; 11, 28), „Gott hat in Christus die Welt mit sich versöhnt . . . Wir bitten an Christi Statt, versöhnet euch mit Gott“ (2 Kor. 5, 18—20). „Um seiner grossen Liebe willen . . . und um den Reichtum seiner Gnade in Güte gegen uns zu zeigen in Christus Jesus“, hat er uns erlöst (Ep. 2, 4—7), Gnade und Erlösung sind stets Wechselbegriffe (Röm. 3, 24). Fast alle seine Briefe beginnen mit einer Anwünschung der göttlichen Gnade, sind gestimmt auf den Lobpreis der göttlichen Gnade, endigen mit dem Dank für die göttliche Gnade. Gottes Gnade und Liebe ist und bleibt die oberste Sachwalterin in der Angelegenheit unseres Heiles trotz des darin sich offenbarenden Gerichtes.

Auch in der Weise bleibt unsere Erlösung hauptsächlich Gnade, dass Christus, der im Fleische erschienene Gottessohn, sich an die Erlöserliebe des Vaters anschliesst und sich freiwillig und in Knechtsgehorsam (Phil. 2, 5; Rom. 5, 19; vgl. 4, 25; 8, 32;

1 Kor. 11, 24), aber auch in Bruderliebe (Gal. 2, 20; Eph. 3, 19; 5, 2, 25; vgl. 2 Kor. 5, 14 f.; Röm. 8, 37; 15, 2 f.; 1 Kor. 10, 32—11, 1) zum Organ und Mittel der göttlichen Erlösungsmacht und zum Repräsentanten und Stellvertreter der erlösungsbedürftigen, dem Verderben und dem Tode verfallenen Menschheit. Vater und Sohn vereinigten sich in dem gnädigen Erlösungsakte: Es geschah „nach dem Willen Gottes und unseres Vaters, dass unser Herr Jesus Christus sich selbst dahingegeben hat für unsere Sünden“ (Gal. 1, 4). „Jesus Christus hat uns geliebt und sich Gott für uns hingegeben als Gabe und Opfer“ (Eph. 5, 2; vgl. 5, 25). „Er hat sich für uns hingegeben“ (Tit. 2, 14; vgl. 1 Tim. 2, 6). „Ein Gott ist und Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus, der sich selbst zu einem Lösepreise für alle dahingab“ (1 Tim. 2, 5 f.). „Ihr seid um einen teuren Preis erkaufte“ (1 Kor. 6, 20), „seid teuer erkaufte“ (1 Kor. 7, 23). Christus hat sich die Kirche „in seinem Blute erworben“ (Apg. 20, 28). Sein Blut ist also ein Lösepreis, den Er für uns am Kreuze zahlte. Der Apostel sagt auch, woraus die Gläubigen losgekauft sind: aus der Sklaverei des Gesetzes und damit der Sünde (Gal. 4, 5).

Wir kommen hier nun zu einem mehr dogmengeschichtlichen Problem. Es ist die Frage zu stellen: Lässt sich aus den vielen zuerst angeführten Worten über die blutige Hingabe des Sohnes Gottes in den Tod vielleicht ein System aufstellen, eine Theorie konstruieren, worin die paulinischen Gedanken restlos aufgehen? Dass Paulus selbst ein solches System nicht gibt, ist keine Frage. Tatsächlich aber sind in der Folgezeit mehrere solcher Systeme im Anschluss an ihn entstanden. Wir nennen zuerst das altprotestantische von der pönalen Substitution. Es hebt zwei Momente hervor, das der Stellvertretung und das der Sühnestrafe. Das erste findet sich in der steten Betonung des „für uns“ (περί, ὑπὲρ ἡμῶν, einmal aber ἀντί „anstatt“ unser); das andere in den Wendungen er ist geworden „zum Fluche“, „zur Sünde“, „zum Sühneopfer“ u. dgl. Der offizielle Protestantismus legt das nun aus im Sinne einer Abstrafung Christi anstatt der sündigen Menschen, einer einfachen mate-

riellen Züchtigung, eines passiven Gehorsams (*obedientia passiva* im Gegensatz zu einer *ob. activa*).¹⁾ Das ist einmal durchaus nicht der volle paulinische Gedanke und enthält weiter auch einen unerträglichen Widersinn. Es streitet mit dem biblischen und christlichen Gottesbegriff, einen Unschuldigen für Schuldige abzustrafen und das als Sühne für die ihm von anderen zugefügte Beleidigung anzusehen. Endlich wird in dieser Theorie überhaupt nur die fordernde Gerechtigkeit betont und die Liebe Gottes wie auch Christi ignoriert. Die modern-protestantische Darstellung aber der blossen Vorbildlichkeit und Belehrung für uns erschöpft die paulinische Erlösungslehre bei weitem nicht und muss einfach abgelehnt werden.

Dagegen kann sich die katholische Erlösungslehre mit gutem Grunde auf Paulus berufen. Sie wird bekanntlich als „stellvertretende Genugtuung“ (*satisfactio vicaria* im Gegensatz zur protest. *satispassio vicaria*) formuliert. Wir wissen, dass sie als System erstmalig von Anselm vorgetragen wurde, wissen auch, dass er dabei die fordernde Gerechtigkeit noch etwas stark hervorhebt (aut *satisfactio* aut *poena*), dass sie aber in der gemilderten Form von Thomas, in der das göttliche Gnadenrecht voll gewahrt bleibt, zur offiziellen allgemeinen Kirchenlehre geworden ist. Sie geht aus von der Sünde als einer Beleidigung Gottes. Das ist etwas anthropopathisch, aber doch echt paulinisch: Die Sünde bewirkt Gottes „Zorn und Unwillen“, der am Tage des Gerichtes offenbar werden wird (Röm. 2, 8; vgl. 1, 18; 2, 5; 3, 5; 4, 15; 5, 9; 9, 23; 13, 4; Eph. 2, 3; 5, 6; Kol. 3, 6; 1 Thess. 1, 10; 2, 16; 5, 9; vgl. auch Matth. 3, 7; Joh. 3, 36; Jak. 5, 3). Dieses Gericht über die Sünde ist nach Paulus wie nach der Lehre der Kirche im Tode Christi über die Sünde der Menschheit ergangen. Aber sicher nicht in der Form einer blossen Abstrafung des Unschuldigen für Schuldige. Nicht die pönale

¹⁾ O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus II 1912, S. 64, sagt von Luthers *Satispassionslehre*: „Mehr als alle Heiligen ist er (Christus) verdammt und verlassen gewesen. Denn er hat sich wirklich und wahrhaftig Gott dem Vater für die Sünder zur ewigen Verdammnis dargeboten.“ In etwa auch Bourdaloue u. a. vgl. *Revue du Clergé*, fr. 1912 (1. Juli).

rein materielle Seite des Leidenstodes Christi wird betont, sondern die moralische, verdienstliche, welche die Genugtuung mit jedem guten Werke gemein hat. Dieses ethische Moment hebt Paulus sehr stark hervor. Zunächst in allen oben zitierten Stellen, in denen er Christi Tod als eine freie Selbsthingabe, als ein Gott dargebotenes Selbstopfer schildert.¹⁾ Dann in dessen formeller Charakterisierung als eines gottgefälligen Gehorsams, der für Christus selbst das ganz einzige Verdienst der Erhöhung zur Rechten Gottes begründete (Phil. 2, 5—11, vgl. Röm. 5, 19; Eph. 1, 19—23; 1 Kor. 15, 28 und alle Stellen, in denen wir zur Nachfolge Christi aufgefordert werden). Was immer Christus lebt, „das lebt er für Gott“ (Röm. 6, 10). Es ist ganz im Sinne des Paulus, wenn es bei Johannes (10, 17) heisst: „Darum liebt mich der Vater, weil ich mein Leben lasse.“ Es handelt sich ja bei dem ganzen Problem des Todes Christi, wie wir schon hervorhoben, hauptsächlich um das Verhältnis Christi zu Gott. Nun aber steht es auch nach Paulus fest, dass dieses Verhältnis von Ewigkeit ein solches der innigsten Liebe war und dass es sich während der Zeit der Hingabe seines Lebens zu unserer Erlösung nicht im mindesten verändert hat. So sehr betrachtet der Apostel dieses Verhältnis als ein solches der Gottwohlgefälligkeit, dass er es grade für alle Gläubigen zum Muster und Vorbild hinstellt. Nie kommt es dem Apostel in den Sinn, dieses Verhältnis etwa als ein solches des Zornes, des Gerichtes, der Rache, wie es gegenüber Sündern vorliegt, zu beschreiben. Ganz einfach und klar liegen hierüber die Gedanken Röm. 5, 18 f.: „Wie es durch des Einen Sünde für alle Menschen zur Verdammnis kam, so auch durch des Einen Gerechtigkeit für alle Menschen zur Rechtfertigung des Lebens. Denn wie viele durch den Ungehorsam des Einen Menschen Sünder geworden sind, so werden auch die Vielen durch den Gehorsam des Einen zu Gerechten gemacht werden.“ Christus steht also vor Gott da als der „Eine Gerechte“ im Gegensatz zu dem Ungerechten, als der „Eine Gehorsame“ im Gegensatz zu dem Ungehorsamen. Und

¹⁾ Vgl. Pell, Jesu Opferhandlung in der Eucharistie², 1912, S. 17 ff.; 23 ff.; 31 ff.

diese seine im Tode bewährte Gerechtigkeit und Gehorsamung ist so stark, dass er dadurch für die ganze Reihe der im Glauben sich an ihn anschliessenden Sünder die Gerechtigkeit des neuen Lebens begründet und verdient. Darin grade besteht nach Paulus die Sühne, die Versöhnung, und die später von der Kirche gelehrt Genugtuung, dass Christus die ganze sittliche Forderung Gottes an die Menschheit, die diese nicht hatte leisten können, als Stammhaupt der ganzen neuen Menschheitsreihe voll auf sich nahm und sie bis in ihre letzten Konsequenzen, mit denen Anfeindung und Verfolgung, Leiden und Kreuzestod verbunden waren, gehorsam und geduldig erfüllte und eben dadurch — nicht etwa durch ein passiv ertragenes Abgestraftwerden für Fremde — die durch die Sünde verletzte göttliche Majestät und Souveränität öffentlich wieder anerkannte und, soweit es an ihm lag, unter den Menschen wieder in ihre Rechte einsetzte. Das war das „Opfer“, das Christus für uns Gott darbrachte; das war die „Sühne“, die er ihm darbot, das war der „Lösepreis“, den er für uns zahlte, das war der „Gesetzesfluch“, den er über sich und von uns „weg nahm“, das war unser „Schuldschein“, den er „austilgte“, das war die „Mittlerschaft“, die er zwischen dem erzürnten Gott und uns vollzog, das war die „Versöhnung“, die er wiederherstellte. Allzuweit ausdeuten darf man keinen dieser verschiedenen Begriffe, mit denen Paulus so oft die Erlösungstat Christi beschreibt, aber den Einen Gedanken enthalten sie alle: Christus tritt für uns ein mit einer sittlichen Leistung und stellt dadurch objektiv das rechte Verhältnis zu Gott wieder her, verändert das frühere Feindschaftsverhältnis in ein solches der Freundschaft und Liebe. Dass wir uns hiermit im eigentlichen Zentrum der paulinischen Erlösungslehre befinden, geht auch daraus hervor, dass Paulus selbst den erhöhten Christus sich noch wesentlich in seiner Rolle als Mittler und Stellvertreter vorstellt: Er sieht ihn als Gestorbenen und Auferstandenen zur Rechten Gottes, wie er fortwährend Fürbitte für die einlegt, die das Gericht verdient haben (Röm. 8, 34, vgl. Hebr. 7, 25).

Um diese Stellvertretung ganz zu verstehen, müssen wir noch einen anderen, bisher schon wiederholt berührten Begriff kurz

herbeiziehen, den der Solidarität. Es ist ein uns keineswegs sofort begreiflicher, aber nichtsdestoweniger dem Apostel ganz geläufiger Begriff.¹⁾ Paulus sieht die ganze Menschheit als eine einzige grosse Familie an. Sie hat in Adam ihr Stammhaupt und bildet mit ihm eine moralische Einheit. Was dieser tut und nicht tut, daran ist die ganze Menschheit beteiligt. Adam nun riss seinen ganzen Anhang ins Verderben. Deshalb musste eine neue Menschheit mit einem neuen Stammhaupte begründet werden. Das geschah in Christus. Und nun ist dasselbe Gesetz der Solidarität wirksam wie einst. Was Christus tut, das gilt für die ganze Reihe derer, die im Glauben dem Stammhaupte sich anschliessen. Diese Adam-Christusspekulation spielt bei Paulus eine Hauptrolle (vgl. Röm. 5, 12—19; 1 Kor. 15, 45—50) und erklärt nicht nur seine Erlösungslehre, sondern auch seine später zu behandelnde Mystik. Insofern kann man ihn auch zum Vertreter der mystischen Erlösungstheorie machen, die später von Irenäus, Athanasius, Gregor von Nyssa, Epiphanius vorgetragen wurde²⁾ und die auf den paulinischen Gedanken von der moralischen Einheit des neuen

¹⁾ Vgl. Prat II, S. 261—265. Rivière, Revue du Clergé fr. 1913 (1. Januar).

²⁾ Vgl. Bartmann, Lehrb. d. Dogm. 2, 1911, S. 365. Aus dem Solidaritätsgedanken erklärt es sich auch, weshalb Paulus so oft die Funktionen des Lebens, Leidens, Sterbens, Begrabenwerdens, Auferstehens, Herrschens Christi und der Gläubigen grammatikalisch (durch σύν =) zusammenfasst: συμπασχειν compati (Röm. 8, 17; 1 Kor. 12, 26) συσταυρωσθαι simul crucifigi (Röm. 6, 6; Gal. 2, 20); συναποθνήσκειν commori (2 Tim. 2, 11; vgl. 2 Kor. 7, 3); συνθάπτεισθαι consopeli (Röm. 6, 4; Kol. 2, 12); συνεγείρειν conresuscitare (Eph. 6, 4; Kol. 2, 12; 3, 1); συζῆν vivere cum (Röm. 6, 8; 2 Tim. 2, 11; 2 Kor. 7, 3); συνζωοποιεῖν convificare (Eph. 2, 5; Kol. 2, 13); συμμορφίζεσθαι configurari (Phil. 3, 12) σύμμορφος conformis (Röm. 8, 29; Phil. 3, 21) συνδοξάζεσθαι conglorificari (Röm. 8, 17); συγκαθίζειν consedere facere (Eph. 2, 6); συμβασιλεύειν conregnare (2 Tim. 2, 12; 1 Kor. 4, 8); σύμκλιτος conplantatus (Röm. 6, 5) συγχληρονόμος coheres (Röm. 8, 17; Eph. 3, 6); συμμετοχος comparticipes (Eph. 3, 6; 5, 7); σύσσωμος concorporalis (Eph. 3, 6); συνοικοδομεῖσθαι coaedificari (Eph. 2, 22); συναρμωτοῦσθαι constructus (Eph. 2, 21; 4, 26); συμβιβάζομενος connexus (Eph. 4, 16; Kol. 2, 19). Zu diesen genuin paulinischen Ausdrücken macht Prat (II, 53) die dreifache gute Bemerkung, dass diese die mystische Union mit Christus anzeigenden Ausdrücke erst mit Christi Leidenstod beginnen, sich nicht auf sein irdisches Leben erstrecken (auch nicht auf die Inkarnation); also erst auf den Erlöser in sensu stricto; ferner, dass potentiell und juridisch unsere

Adam und der neuen Menschheit zurückgeht. Christus ist danach nicht so sehr ein Stellvertreter, der als Fremder für Fremde eintritt, als vielmehr ein mit der Menschheit Identischer, ein zu ihr selbst gehöriges Glied, das Haupt, das die moralische Verpflichtung für das Ganze voll trägt, weil es sie voll frei übernommen hat und deshalb von Gott als die aus der Menschheit ihm durch den „Einen“ entgegen- und dargebrachte Leistung angenommen werden kann. „Ist Einer für alle gestorben, so sind alle gestorben“ (2 Kor. 5, 14). Dass das alles letztlich auf einer freien, gütigen Gnadenordnung Gottes beruht, hat Paulus nachdrücklich genug betont.

Von hier aus wird nun auch der Gedanke der Allgemeinheit der objektiven Erlösung sofort klar, den Paulus so energisch dem jüdischen Partikularismus entgegensetzt (Röm. 5, 15–21; 3, 29; Gal. 3, 8, 14, 28; 1 Kor. 12, 13). Es ist eine einfache Umwendung oder Konsequenz seiner Lehre vom ersten und zweiten Adam. In die Stammeshäupter ist beide Male das Ganze der Familie einbeschlossen.¹⁾

Wir müssen aber einen bisher überschlagenen Punkt hier noch kurz nachholen. Hat nach Paulus auch die Auferstehung Christi neben seinem Tode Heilsbedeutung, und wenn ja, wie ist sie zu fassen? Dass die Auferstehung des Herrn stark im Vordergrund steht, ist bekannt genug. Es handelt sich aber hier nicht darum, was sie für Christus selbst ist und für den Glauben an ihn und an unsere eigene Auferstehung (1 Kor. 15, 12–18; 1 Thess. 4, 13), es kommt hier einzig darauf an, festzustellen, ob sie objektiven Erlösungswert hat. Hierüber liegt nun das viel-

Identität mit Christus schon mit seinem Tode beginnt, aktuell und reell aber erst mit unserer Taufe; endlich, dass Gott der Urheber dieser Union ist.

¹⁾ Wenn der Apostel in der Prädestinationslehre (Röm. 9–11) zu schweren komplizierten Sätzen kommt, dann ergeben sich ihm diese aus der Erwägung, warum denn, da Gott das Heil aller will, tatsächlich nicht alle selig werden. Trotz der Schwierigkeiten kommt er zu dem Schluss: „Gott hat alles im Unglauben eingeschlossen, um sich aller zu erbarmen“ (Röm. 11, 32). Das ist das letzte Wort des Apostels von der objektiven Erlösung. Von dieser These ist er nie zurückgetreten. Es ist daher unberechtigt, dem Apostel vorzuwerfen, dass er an die Stelle des jüdischen Heilspartikularismus einfach einen christlichen gesetzt habe; das tat erst Gottschalk und besonders Calvin.

behandelte paulinische Zeugnis Röm. 4, 25 vor: „Er ist hingegeben worden (scil. in den Tod) wegen (ἐν) unserer Sünden und auf-erstanden wegen (ἐν) unserer Rechtfertigung.“ Sollte Paulus hier die objektive und subjektive Erlösung je in zwei getrennte Akte zerlegen und gleichsam systematisch ordnen wollen? Einige nehmen das an. Es widerspricht aber der ganzen Art des Apostels, der sonst nie so genaue Unterscheidungen anstellt. Es widerspricht auch der katholischen Glaubenslehre, die die Rechtfertigung (δικαίωσις) sowohl seitens Gottes als seitens des Menschen schlechthin als eine Einheit versteht, und dies gerade gestützt auf Paulus.¹⁾ Der Apostel fasst vielmehr hier wie auch sonst wohl (vgl. Röm. 7, 4; 8, 34; 14, 9; 2 Kor. 5, 15 u. ö.) Tod und Auferstehung zu einer Einheit zusammen, weil dieser Tod erst sein Licht, seinen Wert und seine Gültigkeit durch die Auferstehung oder Auferweckung empfangen hat, folglich der Glaube an denselben erst in der Auferstehung sein eigentliches Fundament besitzt. Wer an Christi Tod glaubt, muss sich dabei auf die Auferstehung besinnen. Zugleich liegt in dieser der objektive Verpflichtungsgrund zu dem neuen Leben der Gläubigen, wie es Paulus so gern darstellt. „Christus ist auferstanden von den Toten, damit wir Frucht bringen für Gott“ (Röm. 7, 4; vgl. 6, 5—12), „damit wir leben für ihn“ (2 Kor. 5, 15). Tod und Auferstehung gehören real und kausal so eng zusammen, dass sie erst die eine Erlösungstat ausmachen. Daher kann Paulus auch in der in sich ungeteilten einen Taufe die mystisch-reale Wiederholung des Todes und der Auferstehung Christi an den Gläubigen sehen (Röm. 6, 4—12; Kol. 2, 12; vgl. Phil. 3, 10). Es ist wahr, dass er wegen der Vorbildlichkeit und Aehnlichkeit die beiden Rechtfertigungsmomente auf beide Erlösungstatsachen verteilt, aber wie wenig er sie innerlich trennt, folgt daraus, dass er sowohl

¹⁾ Der offizielle Protestantismus unterscheidet die Rechtfertigung wesentlich von der Heiligung. Vgl. S. 64 und Bartmann, Dogmatik², 477 ff. Doch gibt's Ausnahmen: Seeberg, Dogmengesch.², 1908, S. 76: „Die beliebte reinliche Scheidung von Rechtfertigung und Heiligung liegt nicht auf der Bahn der paulinischen Gedanken“; auch Bousset, Kyrios, S. 173; Weinel, Bibl. Theol.², S. 279. Vgl. Bartmann, Paulus und Jakobus über die Rechtfertigung, 1897, S. 70 ff.

Sündenerlass und Heiligung mit dem Begriff der Rechtfertigung umfassen, als auch die Sündenvergebung von dem Glauben an die Auferstehung abhängig machen kann. „Ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube eitel; denn ihr seid noch in euren Sünden“ (1 Kor. 15, 17). Der Ostertag und der Karfreitag sind voneinander untrennbar.

Erst im Ostertag vollendet sich der Karfreitag, und in diesem schon liegt die Einleitung und Absicht zu jenem. Deshalb kann Paulus auch das ganze Erlösungswerk kurz in der Auferstehung zusammenfassen und sagen: „Weil durch einen Menschen der Tod ist, so kommt auch durch einen Menschen die Auferstehung der Toten. Und gleichwie in Adam alle sterben, so werden auch alle in Christus lebendig gemacht werden“ (1 Kor. 15, 21 f.). Gott vollzieht diese Lebendigmachung an uns im Anschluss an Christi Auferstehung in ebenso vollkommener Weise wie an ihm, aber in zwei Etappen, vorläufig hier auf Erden durch Einführung des neuen übernatürlichen Lebensprinzips, des heiligen Pneumas; endgültig aber erst durch unsere leibliche Auferstehung. Deshalb ist unsere Erlösung sowohl Sache des gegenwärtigen Besitzes, als auch der zukünftigen Hoffnung: „Auch wir selbst, die wir die Erstlinge des Geistes (schon) besitzen, auch wir selbst seufzen (noch) in uns, da wir die (volle) Aufnahme in die Gotteskindschaft erharren, die Erlösung unseres Leibes (nämlich in der Auferstehung, Röm. 8, 23). „Der Hoffnung nach sind wir erlöst“ (Röm. 8, 24). Die Auferstehung ist somit im Sinne Pauli ganz gewiss von ursächlicher Heilsbedeutung für uns, nicht etwa bloss von vorbildlicher. Freilich auch nicht von verdienstlicher Natur. Aber wie für Christus selbst in der Auferstehung der sittliche Wert seines Todes zu wirken begann (Phil. 2, 9; vgl. Röm. 1, 4; Apg. 2, 34 f.; Hebr. 1, 3–5), so auch für seine Glieder. „Gott hat uns in Christus mitbelebt, und mitauf-erweckt und (schon) mitversetzt in den Himmel“ (Eph. 2, 4). Seine Auferstehung bewirkt in uns vorläufig die geistige Erneuerung oder Neuschöpfung durch Vermittlung des Pneumas, das in seiner Lebenskraft auf unsere dereinstige Auferstehung angelegt ist, auf dieses Ziel hinwirkt und endlich den Tod als

„letzten Feind abtut“ (1 Kor. 15, 26). Durch die Auferstehung Christi ist somit das neue Leben in die Menschheit eingeführt, und das ist nach Paulus letztlich doch der Hauptteil der Erlösung, weil die Möglichkeit der Eingliederung in unser mystisches Haupt und in sein gottförmiges Leben.

Doch damit sind wir schon hinübergeschritten auf ein neues Gebiet, auf dem es sich handelt um die Wirkungen der Erlösung. Diese Wirkungen sehen wir hier möglichst in ihrer objektiven Gestalt und Wertigkeit an, sowie sie sachlich von Gott an den Tod Christi geknüpft sind, und wie sie ausser uns und unabhängig von unserer Aneignung bestehen. Es lassen sich die paulinischen Erlösungsgüter leicht in zwei Klassen ordnen, in negative und positive.¹⁾

Die negativen Heilsgüter umfassen alles das, wovon wir durch Christus befreit wurden. Im Vordergrund steht die Sündenvergebung (ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν). Formell genommen findet sich der Ausdruck zwar nicht oft (Röm. 4, 7; Eph. 1, 7; Kol. 1, 14; Tit. 2, 14); aber sachlich kommt er häufig zum breiten Ausdruck. Das ist konsequent, wenn man bedenkt, wie Paulus zuvor die Sündhaftigkeit aller Menschen theoretisch beweist, um auf diesem Beweise dann die Lehre der allgemeinen Erlösungs-Bedürftigkeit aufbauen zu können. Die Sünde ist das erste, was beseitigt werden muss; denn aus ihr ist das ganze Verderben geflossen (Röm. 5, 12—21). Sie hatte die Menschen zu „Feinden“ Gottes gemacht (Röm. 8, 7), hatte ihnen den „Zorn Gottes“ zugezogen (Röm. 5, 9 f. u. a.). Durch Christi Blut aber wurde sie ausgetilgt, vergeben, wurde „nicht mehr angerechnet“, wurde mit

¹⁾ Aus der Vielheit der Ausdrücke für die Erlösung ergibt sich schon, mit wie wenig Recht der Protestantismus dieselbe allein in die Sündenvergebung bzw. Rechtfertigung setzte. Neuerdings weist Deissmann (97) auf folgende Ausdrücke als die wichtigsten hin: Rechtfertigung, Versöhnung, Vergebung, Erlösung, Sohnesannahme. Aber es lassen sich noch eine Reihe anderer beibringen, wie Heil, Seligkeit, Leben, Heiligung, Gnade, hl. Pneuma, Gerechtigkeit, Errettung, Loskaufung, Lebendigmachung u. a. m., freilich haben diese positiven Inhalt gegenüber den von den Protestanten betonten, die nur negative Bedeutung haben.

dem „Worte der Versöhnung“ aus der Welt geschafft (Röm. 4, 7 f.; 2 Kor. 5, 18—20), so dass sie für die Vergangenheit nicht mehr existiert. Aber auch für die Zukunft ist ihre Macht gebrochen für die Erlösten. Sie ist freilich noch möglich, aber sie ist vermeidlich und überwindlich; ihre einstige „Herrschaft“ ist gestürzt und an deren Stelle die „Herrschaft der Gnade durch Gerechtigkeit zum ewigen Leben“ getreten (Röm. 5, 21). Paulus versichert den Gläubigen: „Die Sünde wird nicht mehr über euch Gewalt haben“ (Röm. 6, 14). „Befreit von der Sünde seid ihr dienstbar der Gerechtigkeit geworden“ (Röm. 6, 18). Wir sind nicht mehr „Knechte der Sünde“, sondern „erlöst von der Sünde“ (Röm. 6, 20—22). „Wir sind der Sünde gestorben“ (Röm. 6, 2), „sind von der Sünde freigesprochen“ (Röm. 6, 7). Präzise für die Tilgung der Sünde oder kurz „für unsere Sünden“ (ὕπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν) ist ja Christus gestorben (1 Kor. 15, 3; Gal. 1, 4). Abgesehen von allem, was Paulus über die Wirklichkeit und Notwendigkeit eines inneren neuen Lebens sagt, ergibt sich aus diesen Stellen, dass er an eine wahre und eigentliche Sündenvergebung glaubt und die protestantische Zudeckungstheorie nicht kennt. Diese gerade wurde ihm von seinen judaistischen Gegnern vorgeworfen. Und mit welcher Energie wehrt er sich gegen solche Entstellung seiner Rechtfertigungslehre im 6. Römerkapitel. Und da soll er sie im 7. Kapitel selbst vorgetragen haben, und das alles sozusagen in einem Atem? Nach Paulus ist man in der Taufe der Sünde abgestorben, und nichts trennt gründlicher als der Tod!¹⁾ Näheres später in der Ethik.

Der Sündenvergebung sachlich äquivalent ist die Versöhnung (καταλλαγῆς; Röm. 5, 10 f.; 2 Kor. 5, 18 ff.; Kol. 1, 21 f.), die von den einst feindlichen Parteien (Eph. 2, 3, 13; Röm.

¹⁾ Nur darf man das wieder nicht übertreiben. Das Sterben Christi ist ein objektives Mitsterben aller seiner gläubigen Glieder. Das darf man aber nicht mit Wrede als „kosmischen Vorgang“ ausdeuten, wonach nun ipso facto all die Gläubigen der Sünde deshalb loswürden, weil sie in eine „andere Welt“ versetzt worden wären; vielmehr verbleiben diese in ihrer Natur und sollen sich mit den objektiv gegebenen Mitteln von der Sünde subjektiv frei machen. Näheres in der Ethik.

5, 10; Kol. 1, 21), Gott und dem Sünder, geschlossen wurde, zwar so, dass Gott in der Vergebung den ersten Schritt tat (2 Kor. 5, 18; Röm. 5, 10), aber auch der Mensch der Sünde in Busse entsagte, so dass die Versöhnung dennoch gegenseitig ist. Diese Versöhnung wird in ihrer dauernden Zuständigkeit mit dem schönen Ausdrucke Friede bezeichnet (Röm. 5, 1, vgl. 1, 7; Eph. 2, 13 f. u. a.).

Mit der Sünde fiel auch die Verdammung. Keine Verurteilung (*κατάκριμα*) gibt es für die, welche in Jesus Christus sind (Röm. 8, 1, 32, 33; vgl. Röm. 5, 16, 18). Alles hier zusagende liegt in dem einen Worte: „Gott hat die Sünde im Fleische verurteilt“ (Röm. 8, 3); er hat sie nicht nur für schlecht erklärt (nach der Vergangenheit hin), was auch das Gesetz getan hatte, sondern hat sie auch in ihrer Herrschaft entthront und in ihrer Macht geschwächt; verurteilt zunächst in dem sündereinen Fleische seines Sohnes und dann auch vernichtet in allen seinen Gliedern, so dass wirklich „nichts Verdammungswürdiges mehr in ihnen ist“ (Röm. 8, 1).

Mit der Sünde und ihrer Macht ist auch das Gesetz entrechtet; wir sind davon befreit; es hat an uns keine Forderungen mehr. Und zwar ist das ganze mosaische Gesetz gemeint, nicht etwa nur das Zeremonialgesetz.¹⁾ Es war ja nach dem Apostel „das Gesetz die Kraft der Sünde, die Sünde aber ist der Stachel des Todes“ (1 Kor. 15, 56). Das Gesetz hatte die Menschheit getötet, hatte auch sogar Christus getötet, wurde aber nun von diesem selbst getötet. (Vgl. Röm. 7, 1—6; 8, 2, 4; Gal. 2, 19; 3, 10—13; 4, 4 f.; 5, 19.)

Das Gesetz stand, wie wir früher hörten, im Bunde mit dem Fleische und bildete mit ihm einen Faktor der Sünde. Auch von ihm sind wir erlöst. Zwar erfährt der Leib seine volle

¹⁾ Prat: Plus tard les théologiens distingueront entre la partie religieuse et morale de la Loi, toujours vivante et sa partie rituelle, seul abregée. C'est là une distinction inconnue à Paul (S. 443). Vgl. auch Riviere in Revue du Clergé français, 1913, Nr. 1, S. 45; Benz, Ethik Pauli, S. 65 ff. Selbstverständlich anerkennt P. die Propheten und Psalmen, wie er auch den Offenbarungscharakter des ganzen A. T. unberührt lässt.

Erlösung „zuletzt“ (1 Kor. 15, 26, 54 f.). Aber wie wir alle trotz unseres „sterblichen Leibes“ (Röm. 6, 12; 8, 11; 1 Kor. 15, 53 f.; 2 Kor. 4, 11; 5, 4) die Auferstehung schon prinzipiell in Christus unserem Haupte erlebten (Röm. 6, 8, 8, 10 f.; 2 Kor. 5, 14 f.), so hat auch unser bisheriges Sündenfleisch schon eine Erlösung erfahren, indem es „mit Christus gekreuzigt ist“ (Gal. 5, 24) und „der Leib tot ist wegen der Sünde“ (Röm. 8, 10). Trotz der noch im Fleische lebenden Sinnlichkeit ist auch für diesen Teil des Menschen die Erlösung in etwa angebrochen (Röm. 7, 24 f.). Wenn früher „das Sinnen des Fleisches gottfeindlich“ war (Röm. 8, 7), dann kann es, wie später ersichtlich wird, jetzt am höheren Leben des Geistes bereits seinen gewissen Anteil gewinnen (Röm. 8, 2, 4, 9, 13). Mehr darüber in der Ethik.

Befreit von der Sünde und ihren Bundesgenossen, dem Fleische und dem Gesetze, sind wir dann auch befreit vom Tode. Und zwar sowohl vom geistigen Sündentode, als vom Leibes-tode.¹⁾ Der Sündentod wird in der Taufe überwunden (Röm. 6, 7 f.; Eph. 2, 1—5; Kol. 2, 13); der physische Tod in der Auferstehung des Fleisches, auf die wir hoffen. Er „wird als letzter Feind abgetan“ (1 Kor. 15, 26). Früher war der Tod das Mittel, wodurch der Teufel über den Menschen herrschte, indem er dadurch in dessen vollen Besitz kam (Röm. 5, 21; vgl. Hebr. 2, 14 und Trid. sess. 5, cn. 1). Jetzt ist der Tod, der freilich schon erfahrungsgemäss auch für alle in Christus Lebenden verbleibt, doch in Wahrheit die Pforte zum ewigen Leben. Paulus verhehlt sich nicht seine natürlichen Schrecken und entsetzt sich gelegentlich selber vor ihm (Röm. 8, 23; 2 Kor. 5, 1—5; 1 Thess. 4, 17; 1 Kor. 15, 51), „aber wir haben Mut und guten Willen, lieber auszuwandern aus dem Leibe und daheim zu sein beim Herrn“ (2 Kor. 5, 8). Hinter dem Tode lauert nicht mehr das Verderben (*ἀπώλεια*), sondern winkt uns das Leben (*ζωὴ αἰώνιος*). In ihm verkörpert sich die christliche Hoffnung oder heftet sich doch an ihn für alle, die mit Paulus von dieser ganzen gegen-

¹⁾ Dass Paulus den Tod (*θάνατος*) in diesem zweifachen und nicht nur, wie behauptet wird, in physischem Sinne versteht, beweist Tillmann, Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen, 1909, S. 198 f.

wärtigen argen Welt erlöst sein möchten (Gal. 1, 4). Es bleibt also dabei: „Unser Heiland Jesus Christus hat den Tod vernichtet“ (2 Tim. 1, 10; vgl. 1 Kor. 15, 25 f.; 54 f.; 1 Thess. 4, 14—18), und zwar in seiner doppelten Gestalt, als geistigen und leiblichen Tod. Christus der Auferstandene herrscht deshalb über die Lebenden und Verstorbenen (Röm. 14, 9).

Sünde und Tod sind die Herrschaftszügel des Teufels; sind diese zerstört, dann ist auch die Macht des Teufels gefallen. Man versteht es aus dem bisher Gesagten, dass Christus gerade zu diesem Zweck gesandt worden ist (Gal. 4, 3, 4, 8, 9; 1 Kor. 10, 19—21). Paulus stellt sich vor, wie der Herr „alle dämonischen Fürstentümer und Gewalten entwaffnete und (wie in einem Triumphzuge) einherführte“ (Kol. 2, 15). „Errettet hat er uns aus der Macht der Finsternis“ (Kol. 1, 13; vgl. Gal. 1, 4). — Das ist die Reihe der hauptsächlichsten negativen Heilsgüter, die Befreiung von Gewalten, die uns indirekt oder direkt ins Verderben führten: Sünde, Gesetz, Fleisch, Tod und Teufel.

Doch sind dabei zwei wichtige Bemerkungen zu machen. Die eine, dass es sich zunächst nur um die objektive Erlösung handelt, um die sachliche Einführung einer neuen Heilsordnung in die Menschheit überhaupt. Und dann die andere, dass von den genannten negativen Mächten nur das Gesetz radikal für uns abgetan ist, dagegen die anderen, Sünde, Begierlichkeit des Fleisches, Tod und Teufel, nur der Möglichkeit nach aus der Welt geschafft sind, sofern wir sie mit der Kraft der Gnade in langen und mühseligen Kämpfen überwinden und persönlich vernichten. Daher die vielen Mahnungen des Apostels, sich vor ihnen zu hüten, sie zu meiden, mit ihnen zu kämpfen. Es wird das später weiter zu erörtern sein. Hier konstatieren wir kurz: Die Erlösung ist Gabe, aber sie bleibt auch Aufgabe.¹⁾ Gott und Mensch wirken in ihr zusammen zu einem Ziele in einem langen Prozesse.

¹⁾ Prat: La redemption de l'homme se fait en trois temps: au Calvaire, au baptême, à la parousie. Au Calvaire ille s'accomplit en droit, en principe et en puissance; au baptême elle se réalise en fait et en acte, quoique imparfaite encore; au jour de la parousie elle s'achève et se consomme (S. 304).

Von dieser Gabe haben wir nunmehr in positiver Hinsicht zu handeln. Wir dürfen uns aber an dieser Stelle kurz fassen, da der ganze folgende Vortrag diesem Gegenstande gewidmet ist. Wie Paulus das negative Heilsgut mit einer ganzen Reihe von Worten umschreibt, so auch die positiven. Paulus sieht wie auch Jesus die ganze Menschheit in zwei Reiche zerspaltet, das Reich Satans (2 Kor. 4, 4), der Finsternis und Sünde, und das Reich Gottes, der Wahrheit und Gerechtigkeit. Und nun beschreibt er die Erlösung so: „Er hat uns aus der Macht der Finsternis errettet und in das Reich des Sohnes seiner Liebe versetzt“ (Kol. 1, 13). Und dieses Reich ist „Gerechtigkeit und Friede und Freude im Heiligen Geiste“ (Röm. 14, 17): „es besteht nicht in Worten, sondern in der Kraft“ des Guten (1 Kor. 4, 20; vgl. Röm. 1, 16 f.), sowie in der Fernhaltung von jeglichem Bösen (1 Kor. 6, 9 f.; Gal. 5, 9—21; Eph. 5, 5). „Jesus Christus ist uns geworden zur Weisheit von Gott und zur Gerechtigkeit und Heiligung und Erlösung“ (1 Kor. 1, 30; vgl. 1, 2; 6, 11; Eph. 5, 26). Das Reich Gottes ist zuletzt identisch mit jenem Zustande, in dem „Gott alles in allem ist“ (1 Kor. 15, 28). Dieser Reich-Gottes-Zustand ist es, in den uns die erlösende Rechtfertigungstat (δικαίωσις) „versetzt“ (μετέστησεν), indem sie uns innerlich von Sünden „abwäscht“, aber darüber hinaus zugleich auch uns „heiligt“ und somit gänzlich „rechtfertigt“ (1 Kor. 6, 11), jene „Gerechtigkeit“ (δικαιοσύνη) schenkt, die wahrhaft Wert vor Gott hat, weil sie von ihm kommt und ihm uns ähnlich macht. Daher heisst sie „Gottesgerechtigkeit“ (δικαιοσύνη θεοῦ), im Gegensatz zu aller Eigen-gerechtigkeit (ἡ ἰδίᾳ δικαιοσύνη). Der Mensch ist eben von sich selbst, von seiner Natur aus unfähig zu dieser Gerechtigkeit. Daher schenkt sie ihm Gott aus Gnade. Das geschieht durch Mitteilung seines Heiligen Geistes (πνεῦμα ἅγιον). Dieser senkt sich in die Seele des Menschen ein, verleiht ihr eine neue Kraft, einen neuen Geist, begründet in ihr ein neues Leben und macht so den ganzen Menschen neu, zu einer neuen Schöpfung (2 Kor. 5, 17; Gal. 6, 15; Eph. 2, 10; 4, 24), vollzieht also an seinem geistigen Wesen das, was Johannes mit dem charakteristischen Ausdruck der „Wiedergeburt“ bezeichnet, der sachlich bei Paulus in

dem Bilde von der Taufe als eines mystischen Sterbens und Aufstehens gleichkommt (Röm. 6, 3 ff.; doch vgl. Tit. 3, 5: *παλιγγενεσία*). Indem Paulus dabei auf die göttliche Gnadenerbarmung sowohl als auch auf des Menschen Unwürdigkeit sieht, kommt ihm das Ganze der Erlösung dann auch als ein juristischer Adoptionsakt Gottes vor, als eine Kindschaftsannahme (*υιοθεσία*), so dass wir unserem Erlöserhaupte, dem zweiten Adam, dem „eigenen Sohne“ (*ἰδιος υἱός*) ähnlich werden. Eine Gleichwerdung ist freilich nicht möglich. Und das alles geschieht schon jetzt in der Gegenwart. Vollendet wird dieser Zustand am Ende bei der Parousie des Herrn. Insofern trägt die Erlösung einen Doppelcharakter, sie hat eine präsentische Form und eine eschatologische; aber in sich ist sie eine reale Einheit, wie Keim und Pflanze, wie Beginn und Vollendung. Dazwischen liegt ein Entwicklungsprozess mit verschiedenen Etappen. Doch das soll hier nicht weiter verfolgt werden. Vgl. später die Ethik.

Wie bei der Christologie, so muss auch bei der Soteriologie zuletzt das Problem Paulus und Jesus berührt werden. Dass Jesus nie von seinem Tode als einem objektiven Erlösungsmittel geredet habe, ist eine rationalistische Behauptung, die man sehr häufig liest.¹⁾ Das Evangelium des Johannes mag dabei mit seinen

¹⁾ Joh. Weiss nennt es „eine der entschiedensten Thesen der neueren Theologie“, dass der geschichtliche Jesus, selbst wenn er seinen Tod vorhergesehen habe, doch weit davon entfernt gewesen sei, in diesem Tode als einem Sühnopfer den eigentlichen Zweck seines Kommens zu sehen; auch die urchristliche Gemeinde habe sich im wesentlichen damit begnügt, den Tod Jesu als in der Weissagung vorhergesehen zu rechtfertigen; erst Paulus habe gerade dies, die Menschwerdung und die Selbsthingabe Jesu in den Tod als die entscheidende und zentrale Heilstatsache hingestellt (Archiv f. Religionswissenschaft, 1913, S. 439, vgl. 288). „Die Entfernung des Apostels Paulus von Christus“, sagt Jülicher, „kann nirgends weiter sein als in seiner Christus- und Erlösungslehre“ (Paul. u. Jesus, 1907, S. 25). „Jesus weiss von dem“, sagt Wrede, „was für Paulus das Ein und Alles ist, — nichts . . . dass er (scil. Jesus) seinem Tode Bedeutung für das Heil zugeschrieben hätte, ist so unwahrscheinlich wie möglich“ (Paul. 94). Erst Paulus hat das ethische Christentum Jesu „zur Erlösungsreligion gemacht“ (103). Die allgemeine Meinung der Kritiker geht dahin, dass Jesus gestorben ist als Opfer seiner Berufstreue, im Kampfe für sein geistiges Messiasideal, kurz als Märtyrer.

bestimmten Aussagen ausser Betracht bleiben (vgl. Joh. 1, 29; 2, 18—22; 3, 16; 3, 14; 6, 52; 10, 11—15; 12, 24 f.; 12, 32; 17, 17—19). Aber nicht nur er, auch die Synoptiker reden hier eine ganz andere Sprache als der Rationalismus, wenn man sie unverstümmelt zu Worte kommen lässt. Sie bezeugen, dass Jesus schon in der galiläischen Zeit der Bergpredigt von Verfolgungen „um seines Namens willen“ redet (Matth. 5, 10 f.); schon früh erinnert er an die Trauerzeit, wann er von seinen Jüngern fortgenommen werden wird (Mk. 2, 20; Matth. 9, 15; Lk. 5, 35); im Tode seines Vorläufers sieht er sein eigenes Schicksal voraus (Mk. 9, 11 f.); er redet mit Moses und Elias in der Verklärung von seinem Tode (Lk. 9, 31; Matth. 17, 9), er sagt, dass er in Jerusalem sterben werde (Lk. 13, 32 f.), er offenbart den Seinen die Spannung, worin ihn der Todesgedanke versetzt (Lk. 12, 50; Mk. 10, 38), er spricht von seinem Tode nach dem Bekenntnis des Petrus (Matth. 16, 21) mitten in seiner Wundertätigkeit (Matth. 17, 21 f.) und zieht in dieser Ueberzeugung nach Jerusalem hinauf (Matth. 20, 17—20). Erst der letzten Zeit gehören freilich die ganz offenen Ankündigungen seiner Leidensaufgabe an (Matth. 21, 38; 26, 31; 12, 21, 31—36). Sollen diese Stellen wirklich alle als „Interpolationen“ stürzen? Man wird sie wenigstens als allgemeine Hinweise auf sein gewaltsames Ende gelten lassen müssen und aus ihnen auch die Ueberzeugung von einer gewissen imperativen Notwendigkeit heraushören können, wie sie Jesus nach seiner Auferstehung formell den zwei Jüngern von Emmaus erklärt: „Christus musste leiden“ (ἔδει παθεῖν; Luk. 29, 26). Die nähere Begründung dieser Notwendigkeit fehlt noch, aber sie folgt: Christus bezeichnet zweimal seinen Tod als seine Messias-Aufgabe, wie sie Gott durch die Propheten vorhervorkündet hatte (Lk. 18, 31; 22, 37; 24, 25—28, 44—47; Mk. 9, 12 f.; 14, 49; Matth. 26, 24, 54). Er sagt, dass „der Menschensohn gekommen ist, nicht, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben zu geben als Lösepreis für viele“ (Matth. 20, 28; Mk. 10, 45). In dem letzten Worte glaubt man Paulus zu hören. Zu diesem Wort vom Lösepreis (λύτρον ἀντὶ πολλῶν) tritt später das Opferwort beim Abendmahl. Er reicht den Seinen den „Leib, der für euch hinge-

geben“, das „Blut, das für euch vergossen wird zur Vergebung der Sünden“ (Lk. 22, 19 f.; Matth. 26, 26—28). Damit vergleiche man wieder den paulinischen Bericht über das Abendmahl (1 Kor. 11, 24). Ganz vorzüglich passen beide Worte in das Leben Jesu. Das eine vom Dienste seines Lebens als Lösepreis für viele fasst kurz zusammen, was Christus als Sünderheiland, als den er sich bei den Synoptikern bezeichnet (Mk. 2, 17; Matth. 18, 12 f.; Lk. 15, 1—8; 19, 10), leistet; er widmet ihnen sein Leben, seine ganze Tätigkeit; hierzu ist er nämlich „gekommen“, das ist sein Amt. Kann man hier noch die Hingabe des Lebens als langsame Aufreißung desselben im Berufe verstehen, so wird beim Abendmahl deutlich, dass es sich schliesslich doch um mehr handelt, um blutige Hingabe für die Sünden und die Sünder, denen ja sein ganzes Lebenswerk galt.

Wir schliessen: Paulus hat den Erlösungstod als den wesentlichsten, wenn auch keineswegs einzigen Gegenstand seines Evangeliums bezeichnet. Er ist als früherer Sünder ganz voll von dieser Frohbotschaft. Er weiss davon aus der Fülle des Herzens in bilderreicher, aber auch begrifflicher Weise wie sonst keiner im Urchristentum zu reden. Aber eine rein persönliche, singuläre Ansicht ist es nicht, die er damit vorträgt. Ausdrücklich behauptet er, dass er das verkündet, was vor ihm darüber berichtet wurde: „denn ich habe euch vor allem überliefert, was ich auch vernommen habe, dass Christus für unsere Sünden starb, nach den Schriften“ (1 Kor. 15, 1—3). Wie könnte er sich auch mit so grosser Energie und Wärme stets „Apostel und Diener Jesu Christi“ nennen, wenn er in dem wichtigsten Lehrstücke des Christentums von seinem Herrn und Meister abgewichen wäre.¹⁾ Nie würde ihn die Urkirche geduldet haben, wenn er hierin eine ihm fremde Lehre vorgetragen hätte. Es ist von grösster Bedeutung, dass er seine Erlösungslehre auch im Brief an die Römer, die er nicht missioniert hatte, ja hier erst recht entwickelt, ohne Furcht, missverstanden zu

¹⁾ Sogar die mystische Vorstellung von der Taufe als einem Bilde des Opfer- und Erlösungstodes Christi nennen die Evangelien Lk. 12, 49 f. als ein Jesuswort, freilich nicht als ein Mitsterben mit Christus, doch vielleicht liegt auch dies schon Mk. 10, 38—40 angedeutet.

werden. Er weiss eben, dass er damit die urchristliche Tradition vertritt. Man gibt dies, durch die biblischen Texte gezwungen, in der Religionsgeschichte auch zu, macht freilich dann den krampfhaften Versuch, schon die vorpaulinische Erlösungslehre von dem in der damaligen Welt verbreiteten Weltheiland (σωτήρ) abhängig zu machen. Abgesehen davon, dass diese unbewiesene und unbeweisbare Behauptung in der Luft schwebt,¹⁾ unterscheidet sich von jener antiken Idee die christliche dadurch wesentlich, dass jene eine philosophisch-religiöse, diese eine historische ist, an die geschichtliche Person Jesus von Nazareth anknüpft, der durch die alttestamentlichen Weissagungen, durch sein messianisches Wirken und vor allem durch seinen Tod hinlänglich deutlich als „Heiland“ gekennzeichnet wird. Zudem protestiert gegen eine solche Abhängigkeit Paulus, der beste Zeuge seiner Zeit: „Die Juden begehren Zeichen, und die Griechen suchen Weisheit; wir aber predigen Christus, den Gekreuzigten, den Juden ein Aergernis, den Heiden aber eine Torheit, den Berufenen selbst aber Gottes Kraft und Gottes Weisheit“ (1 Kor. 1, 22 f.).²⁾

¹⁾ Baudissin, Adonis und Esmun, 1911, S. 522, „Dass der Adoniskult mit seiner Todes- und Auferstehungsfeier einen Einfluss ausgeübt habe auf die Entstehung oder auf die Form des christlichen Glaubens an den Auferstandenen, ist wiederholt angenommen, aber noch an keinem Punkte nachgewiesen.“ Vgl. dazu auch Lagrange, *Revue bibl.* 1912, S. 117—127.

²⁾ Näheres über die prinzipielle Stellung des Apostels zum Heidentum in seiner Mystik.

III. Die paulinische Mystik.

Dass Paulus „Mystiker“ sei, gilt heute in der protestantischen Wissenschaft weithin nicht nur als eine ausgemachte Tatsache, sondern auch als eine neue Entdeckung. Deissmann hat seinen „Paulus“ ganz unter diesem Gesichtspunkte dargestellt und ihn so dem herkömmlichen „systematischen“, „theologischen“, „scholastischen“ Paulus entgegengesetzt. Dem katholischen Theologen bereitet es keinerlei Schwierigkeiten, das mystische Element im Paulinismus anzuerkennen. Was man heute die Mystik des Apostels nennt, hat in der katholischen Theologie bis zu einem gewissen Grade schon immer seine Berücksichtigung hauptsächlich in der Gnadenlehre erfahren, wo die subjektive Seite der Erlösung erörtert wird. Hier war Paulus stets der vorzüglichste Autor, wenn auch nicht in dem einseitigen Sinne der Reformatoren. Zwar kann in der Dogmatik die paulinische Mystik nicht zur vollen Erörterung kommen. Wir werden sie deshalb nicht nach einem äusseren Schema behandeln, wobei wesentliche Eigentümlichkeiten derselben nicht in ihrer ganzen Bedeutung hervortreten können, sondern historisch nach inneren im Paulinismus selbst liegenden Gesichtspunkten.

Kurz gesagt, versteht man theologisch unter Mystik die persönliche geistige Verbindung des Christen mit Gott. Es ist also Persönlichkeitsgemeinschaft, Persönlichkeitsmystik, nicht etwa Naturmystik. Für Paulus ist Gott ein persönliches Wesen, kein pantheistisch empfundenes All-Eins. Und es behält auch der gottgeehrte Mensch ganz seine Personalität, geht nicht im Wesen Gottes auf und unter.¹⁾ Paulus lässt diese Gottesgemeinschaft her-

¹⁾ Das wird auch von der Kritik anerkannt, wenngleich sie bisweilen nörgelt, dass Paulus das menschliche Ich zu sehr zum Spielball der um es streitenden Kräfte mache.

gestellt werden durch die Person des erhöhten Christus oder auch fast ebenso geläufig durch das heilige Pneuma. Nie wird von dem „historischen“ Christus diese mystische Union mit dem Gläubigen ausgesagt, da dieser erst in seinem Leidenstode dieselbe als Heilsgut erwirkte und seitdem in pneumatischer Seinsform lebt; auch nicht von dem präexistenten, weil dieser überhaupt ein Geheimnis war und erst später der Welt offenbart worden ist.

Nur bis zu einem gewissen Grade kann man sagen, dass Paulus nur „Christusmystik“ treibe, Johannes dagegen diese zur „Gottesmystik“ fortgebildet habe. Es handelt sich einmal nicht um originale Bildungen, sondern, wie wir später sehen werden, um eine urchristliche Tradition, deren Keime sicher auf Jesus zurückgehen; und dann ist auch bei Paulus Gott, wie zuletzt alles in allem, auch das letzte Ziel seiner Mystik. Das gilt um so sicherer, als sein Gottesbegriff deutlich der christlich-trinitarische ist.

Eine Definition gibt Paulus von dem Wesen seiner Mystik so wenig wie von irgend einer anderen Wahrheit des Christentums. Aber er spricht sehr oft davon, und wenn man seine Äußerungen zusammenfasst, erhält man eine recht deutliche Vorstellung von der Sache. Zwar führt uns das öfter von ihm gebrauchte Wort *Mysterium* (*μυστήριον*) nicht in das Wesen seiner Mystik hinein. Denn er verwendet es stets im weiteren Sinne zur Bezeichnung der ganzen Heilsveranstaltung Gottes, besonders für den ewigen göttlichen Ratschluss, der „in der Fülle der Zeit“ seine Verwirklichung durch Christus erfahren hat.¹⁾ Es ist also das Ganze der Erlösung, das Paulus ein *Mysterium* nennt, nicht speziell die geheimnisvolle, geistig-reale Union des Erlösten

¹⁾ Vgl. v. Soden, *μυστήριον* und sacramentum in den ersten zwei Jahrhunderten der Kirche (Z. f. ntl. W., 1911, S. 188 ff.); er zählt *μυστήριον* bei Paulus 21 mal; er betont den eschatologischen Charakter des Wortes; es bezeichne, was als Heil am Ende in die Erscheinung treten werde. Das sei bei Jesus das Himmelreich als *μυστήριον* (Matth. 13, 11; Mk. 4, 11; Lk. 8, 10), bei Paulus sei es Christus (seine Ankunft, sein Tod, seine Auferstehung, seine Wiederkunft). Vgl. zum *μυστήριον* = Gebrauch: 1 Kor. 2, 1 ff.; 1 Kor. 4, 1; 1 Kor. 15, 50 f.; 13, 2; 14, 2; Röm. 11, 25; 16, 25; Kol. 1, 26, 27; 2, 2; 4, 3; Eph. 1, 9; 3, 3, 4, 9; 6, 19; 2 Thess. 2, 7; 1 Tim. 3, 9, 16.

mit Gott oder Christus oder dem heiligen Pneuma. Um diese anschaulich zu machen, verwendet er nicht so sehr einen substantivischen Terminus, als vielmehr gewisse sachliche Wendungen, die ihm geläufig sind. Vor allem ist es der Ausdruck: „In Christo sein“ (ἐν Χριστῷ εἶναι), oder: „Im Herrn sein“ (ἐν κυρίῳ), oder: „Im Geiste sein“ (ἐν πνεύματι), aber auch: „In Gott“ (ἐν τῷ θεῷ) (Kol. 3, 3; Röm. 5, 11; 1 Thess. 1, 1; 2, 2; 2 Thess. 1, 1; 1 Kor. 3, 16). Vermittels dieser Begriffe konstruiert Paulus für gewöhnlich die christliche unio mystica.

Bei der Vergleichung der einschlägigen Stellen ergibt sich ein gewisser Parallelismus zwischen den an Christus und den an das hl. Pneuma anknüpfenden Aussagen. Wie Christus in uns wohnt, so auch der Hl. Geist (Röm. 8, 9—11); wir haben teil an Christus (1 Kor. 1, 9) und am Hl. Geist (2 Kor. 13, 13; Phil. 2, 1), wir sind gerechtfertigt in Christus (Gal. 2, 17), so auch im Hl. Geiste (1 Kor. 6, 11); wir sind in Christus geheiligt (1 Kor. 1, 2) und im Hl. Geist (Röm. 15, 16); gekennzeichnet sind wir in Christus (Eph. 1, 13) und im Hl. Geiste (Eph. 4, 30), beschnitten in Christus (Kol. 2, 11) und im Hl. Geiste (Röm. 2, 29); es wohnt in uns Christus (Röm. 8, 10) und der Hl. Geist (Röm. 8, 9, 11; 1 Kor. 3, 16); wir sind Tempel Gottes (1 Kor. 3, 16) und Tempel des Hl. Geistes (1 Kor. 6, 19). Ist diese Parallele zwischen Christus und Pneuma an sich schon auffallend, so verstärkt sich dieser Eindruck, wenn wir sehen, wie Paulus beide einfach gleichsetzt und schreibt: „Der Herr aber ist der Geist“ (2 Kor. 3, 17). Und doch würde es etwas voreilig sein, wollten wir diesen Tatbestand mit manchen protestantischen Autoren von einer durchgängigen Identität zwischen Christus und Pneuma erklären. Es ist leicht zu verstehen, dass Paulus den erhöhten Herrn — nur dieser ist, wie schon gesagt, das Objekt für die mystische Union, nicht der geschichtliche¹⁾ — in pneumatischer Daseins- und Wirkungsweise darstellt. Als Pneuma ist er ihm plötzlich vor Damaskus erschienen, und in pneumatischer Leiblichkeit glaubt er ihn sitzend zur Rechten

¹⁾ Vgl. S. 38 u. die Aussagen über *σὺν* . . . S. 60.

Gottes. Der Auferstandene hat Tod und Verweslichkeit überwunden und lebt im Leibe seiner Herrlichkeit: er ist pneumatisch geworden. Damit ist aber keineswegs gesagt, dass der Herr für den Apostel einfach der Hl. Geist sei.¹⁾ Es gibt wie im Sein, so auch im Wirken zwischen beiden gar bedeutende Unterschiede. Um nur das Wichtigste hervorzuheben, so würde Paulus nie schreiben, dass Gott uns seinen Hl. Geist gesandt habe, damit er uns durch sein Leiden und Sterben erlöse; Inkarnation und Erlösung eignet nur dem Herrn, nicht dem hl. Pneuma. Daher ist wohl für Paulus „Christus das Leben“ (Phil. 1, 21; Gal. 2, 20), aber nie der Hl. Geist, wohl aber wird dieses Leben, das sich von Christus als seiner Wirkursache herleitet, durch den Hl. Geist in uns bewirkt, so dass Christus in uns ist durch seinen Geist und wir umgekehrt dann auch „im Geiste sind“ (Röm. 8, 9 f.) und vor allem auch „im Geiste leben und im Geiste wandeln“ (Gal. 5, 25 f.). Deutlicher noch wird des Apostels Meinung, wenn er schreibt, dass wir, in Christus seiend, mit ihm „leben aus Gottes Kraft“ (2 Kor. 13, 4). Es ist eine auch von der neueren protestantischen Forschung allgemein anerkannte Tatsache, dass das paulinische hl. Pneuma, sofern es als Faktor des neuen Lebens in Betracht kommt — und das ist in den bei weitem überwiegenden Pneuma-Stellen der Fall — an sich eine „göttliche Kraft“ ist, die von oben her in uns kommt und in uns wirksam wird. Christus aber ist selbstverständlich für den Apostel überall Person, nicht etwa modalistisch eine göttliche Energie. Aus dieser unwiderleglichen Tatsache versteht sich nun auch, wie der Apostel in der angeführten Stelle 2 Kor. 3, 17 (ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν) die Identität sogleich wieder aufheben und fortfahren kann: „wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“.²⁾

¹⁾ Vgl. Bertrams, Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus, 1913, S. 146. Holtzmeister, 2 Kor. 3, 17. 1908.

²⁾ Wie Protestanten (Holtzmann, Pfeleiderer, Gunkel, Deissmann, J. Weiss u. a.) dazu kommen, den Herrn mit dem Pneuma schlechtweg zu identifizieren, ist also schwer begreiflich, da dabei der Kyrios einfach seine Personalität verlieren müsste.

Eines geht freilich aus dem ganzen Sachverhalte hervor: Paulus unterscheidet nicht ängstlich zwischen beiden Faktoren, wenn er ihr ursächliches Verhältnis zu dem neuen Leben des Christen beschreiben will. Worauf er aber scharf den Blick richtet, ist die Wahrheit, dass der Christ den alten Menschen mit seinen Werken abgelegt hat und nun „im Geiste“ „in Christus“ ist und lebt, d. h. in die höhere Sphäre des Göttlichen emporgehoben worden ist. Schliesslich ist es doch Gott schlechthin, mit dem der Apostel die Gläubigen in mystischer Gemeinschaft erkennt: sie sind für diese Welt „gestorben“, suchen „was droben“ ist, in einer anderen Welt, „wo Christus sitzt zur Rechten Gottes . . . denn euer Leben ist verborgen mit Christus in Gott“ (σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ Kol. 3, 1—3). „Durch Christus haben wir in Einem Geiste Zutritt zum Vater“ erhalten (Eph. 2, 18).

Es sind verschiedene Wendungen, womit der Apostel das Wesen des neuen religiösen Lebens beschreibt, aber man erfährt aus ihnen deutlich, was er meint: es ist das geistige Enthobenwerden aus dem Seinszustande des „Fleisches der Sünde“ und das Versetztwerden in den Zustand des „Geistes“ und der „Gnade“ (Kol. 1, 13; vgl. S. 63—70). Sehen wir auf die Eigentümlichkeiten dieses Lebens, so ist es als eine ganz reale gegenwärtige Wirklichkeit empfunden und gedacht, nicht etwa als Idealisierung oder als Vorwegnahme des zukünftigen Heils im Glauben und Hoffen; nein, das neue Leben in Gott ist schon präsent, ein Gegenwartsgut, man besitzt es so wahr, als man es vordem entbehrte und dadurch dem göttlichen Zorn verfallen war.¹⁾ Wohl wird die Vollendung in der eschatologischen Zukunft eintreten, doch so, dass sich das gegenwärtige Leben als solches in dem zukünftigen Aeon fortsetzt, wie sich die Pflanze aus dem Keime entwickelt. Das Leben des Auf-erstandenen, dem alle Gläubigen angeglichen und angegliedert sind, ist dafür das beste Musterbild; wir leben jetzt schon sein Leben in mystischer Weise mit ihm. Wir werden so real lebendig gemacht, als er lebendig ist (Eph. 2, 5 f.; Kol. 2, 12 f.).

¹⁾ Wrede, Paulus, S. 64: „Etwas Wesentliches ist doch bereits da: Der Geist Gottes. Diese Grösse ist für Paulus ausserordentlich wichtig. Er steht darunter eine übernatürliche Kraft.“

Eine andere Eigenschaft dieses Pneuma-Lebens ist seine Allgemeinheit. Alle Christen ausnahmslos, sofern sie wirklich solche sind, sind „in Christus“, im „hl. Pneuma“. Hier ist kein Unterschied nach äusseren Ständen und Geschlechtern, „denn in einem Geiste sind wir alle getauft zu einem Leibe, seien wir Juden oder Heiden (gewesen), Knechte oder Freie, und alle sind wir getränkt mit einem Geiste“ (1 Kor. 12, 13). Das ist ferner nicht mehr der charismatische Geist des Alten Testamentes,¹⁾ der nur auf den einen oder anderen Gottesmann, den Propheten, sich niederliess und ihn zu einer äusseren Funktion, zu einer geschichtlichen Rolle im Reiche Gottes befähigte, das ist vielmehr der ethische Geist, der für die messianische Zeit im A. T. geweissagt war (Ez. 11, 19; 36, 26; 37, 14), der als die vorzüglichste Gabe der Erlösung durch Christus der Welt geschenkt worden war und deshalb in diesem speziellen Sinne „der Geist Jesu Christi“, der „Geist Gottes“ ist. Im Unterschiede von dem früheren charismatischen Geiste, dessen Funktionen, wie sofort zu zeigen ist, natürlich noch nicht erloschen sind, tritt er allgemein als sittliches Prinzip im Einzelnen auf, als göttliche Kraft, die sich in und mit dem Menschen ethisch auswirken will; kurz, es ist der Geist der Heiligung (πνεῦμα ἁγιοσύνης Röm. 1, 4). Seine Wirkungen umfassen alle objektiven Erlösungsgüter, die durch und in ihm den Gläubigen mitgeteilt werden, vor allem die Kindschaftsannahme (νίσθεσία, adoptio filiorum Dei); denn er ist der Geist, der uns um- und neuschafft und deshalb uns das Recht und den Mut gibt, dass wir Gott „Abba“, unseren Vater, nennen (Röm. 8, 15; Gal. 4, 6).

Es ist aber wichtig, festzustellen, dass Paulus bei Schilderung des göttlichen Pneumas in der Christenheit einen zweifachen Betrachtungspunkt einnimmt: er richtet den Blick dann auf das Ganze der Kirche und dann wieder auf den Einzelnen. Das eine ist eben ohne das andere nicht denkbar, und doch ist und

¹⁾ Vgl. Lebreton, Les origines du dogme de la Trinité, 1910, S. 100—108; 137—143; 252—259; 325—344. Bertrams, Wesen des Geistes usw., S. 28—101. Beide mit reicher Literatur.

bleibt ein wichtiger Unterschied für die Betrachtung wie für die Sache selbst.

Handeln wir zunächst von dem pneumatischen Leben der gläubigen Gesamtheit, von der Inexistenz Christi und seines Geistes in der Kirche. Es ist bekannt, dass der Apostel das Ganze der Christenheit, das äusserlich eine Versammlung von Einzelgläubigen ist (ἐκκλησία), gern als eine mystische geistige Einheit darstellt, die ihren Einigungspunkt in Christus und seinem Geiste hat. Es sind hauptsächlich drei Bilder, wodurch er diesen Gedanken seinen Lesern klar zu machen bestrebt ist. Er vergleicht die Kirche mit einem Bau, der aufgerichtet ist von den Aposteln auf dem Fundamente Jesus Christus. „Ihr seid Gottes Bau. Gemäss der Gnade Gottes, die mir verliehen ist, habe ich den Grund gelegt wie ein weiser Baumeister . . . Keiner kann einen anderen Grund legen ausser den, der gelegt ist, das ist Jesus Christus“ (1 Kor. 3, 9—11). Dieser hält als „Haupteckstein das ganze Gebäude fest zusammen, so dass es heranwächst zum hl. Tempel im Herrn, durch den auch ihr zusammengebaut werdet zur Wohnung Gottes im Geiste“ (Eph. 2, 20 f.). Für die Gläubigen ergibt sich daraus, dass sie nicht mehr „Fremdlinge sind, sondern Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes“ (Eph. 2, 19). Gott verkehrt mit ihnen wie mit vertrauten Familiengliedern durch seinen Geist. „Ihr seid Tempel des lebendigen Gottes“ (2 Kor. 6, 16).

Ein zweites paulinisches Bild für die mystische Union ist die Ehe, durch welche die Liebe des göttlichen Herrn zu seiner Gemeinde auf Erden gesinnbildet wird. „Christus liebt . . . hegt und pflegt seine Kirche wie der Mann sein Weib, denn wir sind von seinem Fleische und seinem Gebein“ (Eph. 5, 26—30). Paulus erinnert hier an Gottes Eheschluss zwischen Adam und Eva im Paradiese.

Wie durch das erste Bild von dem göttlichen Bauwerk hauptsächlich die Festigkeit des mystischen Ganzen in Christus schön beleuchtet wird und durch das zweite die Innigkeit und Zartheit der Gemeinschaft mit dem Herrn, so charakterisiert das dritte, am meisten gebrauchte die Lebendigkeit und das

organische Ineinander von Christus und den einzelnen Gläubigen; es ist der Vergleich mit einem lebendigen Leibe oder Körper,¹⁾ der sein Lebensprinzip in dem überragenden, dirigierenden, beherrschenden Haupte hat. Die Gläubigen sind „die Glieder“ dieses spiritualen Leibesganzen, Christus ist dessen „Haupt“, der durch seinen Geist den ganzen Leib durchdringt, belebt und in Tätigkeit versetzt.²⁾ „Alles hat er (Gott) unter seine (Christi) Füße gelegt und ihn zum Haupte über die ganze Kirche gesetzt, die sein Leib ist“ (Eph. 1, 23 f.). „Und er ist das Haupt des Leibes der Kirche“ (Kol. 1, 18). „Wir viele sind ein einziger Leib in Christus“ (Röm. 12, 5). „Ihr seid Christi Leib und Glied an Glied“ (1 Kor. 12, 27). Der Grund für dieses Verhältnis Christi zur Kirche liegt in seinem Tode: „Er selbst ist der Erlöser seines Leibes“ (Eph. 5, 23).

„Christus hat die Kirche geliebt und sich selbst für sie hingegeben“ (Eph. 5, 25). Daraus ergibt sich der ethische Charakter der Kirche. Christus wollte sie „heiligen und reinigen durch das Bad des Wassers im Worte des Lebens, damit er die Kirche sich selbst herrlich darstelle, ohne Makel, ohne Runzel oder etwas dergleichen“ (Eph. 5, 26 f.). Sie sollte sein Abbild sein (Röm. 8, 29), sollte der sichtbare Beweis dafür sein, „dass er in allem den Vorrang habe“, indem er alles zur Versöhnung und zum Frieden mit Gott brachte, „was auf Erden und im Himmel ist“ (Kol. 1, 18–20). Besonders wichtige Wirkungen ergeben sich für die Glieder in ihrer Beziehung zum Ganzen der Kirche. Sie werden durch das Haupt als Glieder dem Leibe eingefügt und fest verbunden; denn sie sollen trotz ihres individuellen pneumatischen Eigenlebens, von dem noch zu reden sein wird, als Teile des Ganzen „Glied an Glied“ auch ein Gliederleben führen. Das

¹⁾ Diese drei Bilder sind nicht ganz original, wenngleich sie für Paulus charakteristisch sind. In ihren Grundgedanken finden sie sich schon bei Jesus; das vom Bau Matth. 16, 17 f.; von der Ehe Matth. 9, 15; Mk. 2, 19; Lk. 5, 34 (und bei den Propheten Osee und Ezechiel); das vom Organismus in dem Gleichnis vom Weinstock Joh. 15.

²⁾ Die beiden anderen Bilder, das von dem Bau und der Ehe, treten gegen das vom Leibe zurück.

Glied soll sich „an das Haupt halten, von dem der ganze Leib durch Gelenke und Bänder ausgestattet und zusammengehalten wird“ (Kol. 2, 19). Paulus betont dieses Sichhineinordnen in das Ganze sehr stark sowohl in bezug auf die Kirche, als in bezug auf die Glieder des Leibes. Von dieser Pflicht der Einordnung redet er, sooft er von den verschiedenen charismatischen Zuständen und Funktionen handelt. So im Römerbrief (12, 3—8) und besonders im 1. Korintherbriefe (12, 27—30). Niemand soll in der Kirche „höher von sich denken, als zu denken sich gebührt“ (Röm. 12, 3). „Verschiedenheiten sind in den Gnadengaben, aber es ist derselbe Geist, und Verschiedenheiten in den Aemtern, aber es ist derselbe Herr, und Verschiedenheiten in den Wirkungen, aber es ist derselbe Gott, der alles in allem wirkt“ (1 Kor. 12, 4—6). Dann zählt der Apostel die einzelnen Charismen auf und fordert, dass die Träger derselben je nur ihren Platz einnehmen und nicht Unordnung in das Ganze bringen. „Denn wie der Leib einer ist und viele Glieder hat, obschon ihrer viele sind, doch ein einziger Leib ist, so auch Christus; denn in einem Geiste sind wir alle getauft zu einem Leibe“ (1 Kor. 12, 12 f.). Die Taufe und der in ihr geschenkte Geist bewirkt trotz der Vielheit die harmonische Einheit der Glieder und ihrer Stellungen. Und die Eucharistie symbolisiert und bewirkt diese Einheit fortwährend. Der Kelch der Segnung ist die Gemeinschaft mit Christi Leib und Blut (*κοινωνία τοῦ αἵματος καὶ . . . τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ*).¹⁾ „Weil ein Brot, sind wir viele ein Leib, wir alle, die wir an dem einen Brote teilnehmen“ (1 Kor. 10, 16 f.). Sofort zieht der Apostel daraus die ethische Pflicht der vollen Zu- und Angehörigkeit an Gott. „Ihr könnt nicht Anteil haben am Tische des Herrn und am Tische der Teufel“ (1 Kor. 10, 21). Dass aber der mystische Leib Christi durch das Pneuma nicht nur mit Christus und Gott zur Einheit verbunden, sondern auch die Glieder zueinander in das rechte sittliche Verhältnis gebracht werden, hebt der Apostel wiederholt hervor. Bestimmt wird dieses gegenseitige Verhältnis vor allem durch die Liebe: „Wenn ein Glied

¹⁾ Hier gebraucht der Apostel mit *κοινωνία* einen substantiven Terminus für die mystische Union. Bei Johannes wird er stehender Ausdruck.

etwas leidet, so leiden alle Glieder mit; oder wenn ein Glied verherrlicht wird, so freuen sich alle Glieder mit“ (1 Kor. 12, 26; vgl. Röm. 12, 5; 1 Kor. 12, 13).

Man hat die paulinischen Gedanken von der mystischen Einheit der Kirche mit Christus so gedeutet, als habe anfangs nur der Geist allein die Kirche regiert, nicht eine äussere Autorität. „Pneumatokratie“ sei ihre Regierungsform gewesen, nicht „Hierarchie“. ¹⁾ Damit verbindet man gern den verwandten Gedanken, dass in der Kirche völlige Gleichberechtigung aller geherrscht habe und sagt dann auch wohl in moderner Ausdrucksweise, die urkirchliche Form sei die „Demokratie“ gewesen. ²⁾ Damit dürfte der paulinische Gedanke gründlich missdeutet sein. Nichts ist zwar klarer, als dass der Apostel aus dem einen Geiste die Einheit der Kirche ableitet. Die katholische Theologie hebt das mit Emphase dem atomistischen Sektenwesen gegenüber hervor. Aber nichts ist auch gewisser, als dass der Geist nach Paulus nicht nur die Kirche in Haupt und Glieder ordnet, sondern auch die Glieder wieder unter sich. Fast das ganze 12. Kapitel des Korintherbriefes ist diesem Gedanken gewidmet. Paulus weiss wohl, dass es am Menschenleibe „Auge“ und „Hand“ und „Fuss“ und „schwächere Glieder“ und „unansehnlichere Glieder“ gibt: „Wenn sie alle ein Glied wären, wo wäre dann der Leib?“ Und nun die Anwendung auf die Kirche: „Sind etwa alle Apostel, alle Propheten, alle Lehrmeister usw.“ (1 Kor. 12, 12—30; vgl. auch Eph. 4, 11).

Der Geist, der die Kirche durchdringt, ist also gewiss ein Geist der Einheit, aber nicht in dem Sinne, dass er stets aus

¹⁾ Scheel, Die Kirche im Urchristentum, 1912, S. 42: „Es gibt nur den einen, alles verbindenden pneumatischen Faden. Wer vor einem Fremdwort nicht zurückschrickt, mag das Urchristentum eine Pneumatokratie nennen.“

²⁾ Achelis, Das Christentum in den ersten drei Jahrh., 1912, I, S. 100 ff. Weincl, Bibl. Theologie d. N. T., S. 405: „Zwar kennt Paulus noch keine Beamten mit rechtlichen Befugnissen, er vertraut auf den Geist“, dafür wird Gal. 6, 1 und Thess. 5, 12 zitiert; aber für das heranziehende „Recht“ sprächen 1 Kor. 6, 1—11 („Zivilgericht“) und 1 Kor. 5, 1—13 („Todesstrafe“). Auch Sohni, Wesen und Ursprung des Katholizismus, 1912.

allen Gläubigen dasselbe macht, sondern so, dass er Verschiedenes bildet, aber in die Einheit einordnet, also die Gläubigen nicht uniformiert, sondern unifiziert. Er einigt das, was an sich verschieden ist, nicht das, was gleich ist (1 Kor. 12, 4—6). So bewirkt der Geist Christi in seiner Kirche die Einheit in der Verschiedenheit, die Verschiedenheit in der Einheit. Der Protestantismus hat es stets versucht, den Apostel auf Grund seiner Justifikations- und Pneumalehre einseitig für den religiösen Individualismus auszubeuten. Eine harmonische Betrachtung findet leicht, dass von ihm daneben der Kollektivismus, Konstitutionalismus, oder einfach und deutlich gesagt, die Kirche keineswegs zu kurz gekommen ist. Kollektivismus und Individualismus sind die beiden Angelpunkte, um welche das Ganze des paulinischen Christentums schwingt. Das tritt gerade in dem 1. Korintherbriefe hervor. Den separationslüsternen Lesern ruft er mit einer rügenden Geste zu: „Ist etwa Christus geteilt?“ Man sollte das glauben, wenn man hört, wie sie sagen: „Ich bin des Paulus; ich des Apollos“ usw. (1 Kor. 1, 12 f.; 3, 4). Aber es gibt nur einen, auf den man sich einigen kann: „Keiner kann einen anderen Grund legen“ (1 Kor. 3, 11). Und nun der grossartige Schluss, der wie jede Separation aus-, so jeden vernünftigen Individualismus einschliesst: „Alles ist euer, sei es Paulus oder Apollos oder Kephas oder Welt oder Leben oder Tod oder Gegenwart oder Zukunft; denn alles ist euer, ihr aber seid Christi, Christus aber Gottes“ (1 Kor. 3, 22 f.). Alle Verschiedenheit im konkreten Christentum läuft zuletzt zurück auf die Einheit in Gott. Nichts geht so sehr gegen die paulinische Anschauung vom mystischen Kirchenleibe als Spaltungen und Häresien. Er weiss wohl, dass sie mit einer gewissen Notwendigkeit in der kirchlichen Entwicklung auftreten, aber sie können nur den Zweck haben, die Kirche von dem Faulen und Schlechten zu reinigen und in sich zu befestigen (1 Kor. 11, 19); sein Urteil über die Getrennten lautet scharf (Gal. 1, 8; Tit. 3, 10; Apg. 20, 29).¹⁾

¹⁾ Sie haben dem Apostel von der Kritik den schon berührten Vorwurf des „kalten Fanatikers“ eingetragen. Indes wenden andere tröstend ein, er habe doch zuletzt die Liebe über das Kredo gesetzt.

Nach der mystischen Auffassung der Kirche als einer Gemeinschaft, deren unsichtbares Haupt Christus ist (*corpus Christi mysticum*), könnte man doch vielleicht schliessen, sie müsse eigentlich unsichtbar sein und eine unfassbare Grösse. Allein das wäre durchaus unpaulinisch. Das Beste an der Kirche und das Bleibende ist freilich unsichtbar: die Gnadunion der Glieder mit dem Haupte. Aber da die Glieder sichtbar, irdisch sind, so bedürfen sie auch einer irdischen Regelung und Leitung durch eine äussere Autorität. Das schliessen wir nicht etwa aus der Natur der Gläubigen, nein, wir lesen es klar aus Paulus heraus. Und zwar bezieht sich diese Leitungsfunktion der Autorität auf Theorie und Praxis, Lehre und Leben, Dogma und Moral. Eine solche Autorität bildet zunächst der Apostel selbst für alle seine Gemeinden. „In seinen Gemeinden“, so bemerkt der Protestant Achelis¹⁾ mit Recht, „schaltet Paulus mit einer unvergleichlichen Autorität, wie sie sich aus seiner göttlichen Sendung ergab. Er hat daran nie gezweifelt, dass Gott selbst ihn zum Apostel berufen und ihn dazu ausgerüstet habe mit seinem Geiste.“

Diese Autorität gründet gewiss auch in seiner Tätigkeit als Missionar, die ihm ein ganz einziges Ansehen verleiht, selbst in dem stolzen Korinth unter Zehntausend, die sonst wohl noch in Ehren stehen mögen. Er allein ist „Vater“, alle anderen sind nur „Ziehmeister“, „denn ich habe euch in Christus Jesus durch das Evangelium gezeugt“ (1 Kor. 4, 15). Aber nicht persönliche Eigenschaften und Missionserfolge, nicht seelsorgliche Beziehungen aus der Taufspendung (1 Kor. 1, 14—16) begründen seine Stellung eigentlich, sondern wesentlich die Sendung von oben im Apostolate. Gerade von Paulus können wir die Bedeutung der apostolischen Autorität lernen, weil er gerade für sie gegen die Auflehnung in Korinth, Antiochien und Galatien zu kämpfen hatte. (Vgl. besonders Gal. 1, 1, 11—12, 15—17; 2 Kor. 11; 1 Kor. 2, 1; 11, 15; Rom. 1, 1; 10, 14 f. u. a.²⁾) Er kann daher, wo es nötig

¹⁾ Christentum usw., I., 75.

²⁾ Vgl. Moran, *The Government of the Church in the first Century*, 1913, S. 35—50; Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik*?, 1911, S. 607 ff. Straub, *De ecclesia Christi*, 1912, Index s. v. *Apostolatus*.

ist, autoritativ „mit Strenge verfahren gemäss der Gewalt, die mir der Herr gegeben hat“ (2 Kor. 13, 10; vgl. 2 Kor. 10, 8). „Für Christus sind wir Botschafter, als ermahnte Gott durch uns“ (2 Kor. 5, 20). Mit welcher Entschlossenheit droht er den pneumastolzen Korinthern: „Soll ich mit der Rute zu euch kommen?“ (1 Kor. 4, 21); mit welcher Entschiedenheit schliesst er dort den Blutschänder aus (1 Kor. 5, 1—5) und mit einer Banndrohung schützt er in Galatien die Reinheit „seines Evangeliums“ (Gal. 1, 8 f.). Wie er sich persönlich Christus verantwortlich weiss, so verpflichtet er seine Gemeinden auf seine Lebensführung: „Seid meine Nachfolger, wie auch ich Christi“ (1 Kor. 11, 1; vgl. 4, 16; Phil. 3, 17; 1 Thess. 1, 6 f.; 2, 14); und auf seine Anordnungen: „meine Wege, wie ich allenthalben in der ganzen Kirche lehre“ (1 Kor. 4, 17). War er ortsanwesend, so hing die ganze Autorität an seiner Person; war er abwesend, dann vertrat er sie durch seine Mitarbeiter, wie Timotheus, Titus und andere (1 Kor. 4, 17)¹⁾ oder durch Briefe. „Amtsbrieft“ im eigentlichen Sinne sind sie fast alle, und nicht, wie man neuestens wollte, „unliterarische Privatbrieft.“²⁾ Die Korinther haben von ihrem Gewicht einen nicht geringen Eindruck empfangen, selbst seine Gegner (2 Kor. 10, 10), und Paulus behauptet, geradeso sei er „auch anwesend durch die Tat“ (ebd. V. 11). Man lese nur einmal die apostolische Selbstverteidigung 2 Kor. 10—12 und die Strafandrohnngen über alle, welche ungehorsam bleiben werden: „Wenn ich wiederkomme, werde ich nicht schonen“ (2 Kor. 13, 2). Wie kann man nun angesichts solcher Autoritätstexte sagen, die Urkirche, zumal die paulinische, sei eine reine Geistkirche von pneumatokratischer oder demokratischer Verfassung gewesen!³⁾

¹⁾ Vgl. Pölzl, Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus, 1911.

²⁾ So gegen Deissmann, der sie (Paul. 5—9) als private „unliterarische Briefe“ ansieht. Dagegen Hoberg, Vereinskchr. der Görres-Gesellschaft, 1912, H. 3, S. 30 ff. Heinrici, Paulin. Probleme, 1914, S. 18 f.

³⁾ Uninteressierte Protestanten anerkennen rückhaltlos die kirchliche Autorität bei P. an. Wrede schreibt: „Bei Paulus ist die erste Frage, ob der Mensch Glied der Kirche ist“ (Paulus, S. 94). Der Anglikaner Sparrow betont, dass the corporat aspect of Christianity oder the Institutionalism ein Grundzug des Paulinismus sei; als Einzelmomente seines Kirchenbegriffs hebt er hervor 1. that

Dass Paulus das mystische Kirchenganze in den äusseren Rahmen der Autorität eingespannt hat, ergibt sich auch daraus, dass er ausser ihm auch noch andere Träger derselben voraussetzt. In Jerusalem waren es die Urapostel, die er, wenn auch etwas erregt, doch der allgemeinen Auffassung des Christentums gemäss „Säulen“ nennt und „Angesehene“, zumal Jakobus, Kephas und Johannes (Gal. 2, 2—9; 1, 17 f.). In seinen eigenen heidenchristlichen Gemeinden gab es zu Philippi „Bischöfe und Diakone“ (Phil. 1, 1); in Thessalonich „Vorsteher“ (1 Thess. 5, 12); ebenso in Rom (Röm. 12, 8; vgl. 1 Tim. 3, 5, 12; 5, 17; Tit. 1, 7); in Ephesus „Hirten und Lehrer“ (Eph. 4, 11 f.). Der 1. Thessalonicher ist aber der älteste Brief; also hat Paulus sofort in seinen Gemeinden Vorsteher zur Stellvertretung eingesetzt. So berichtet es förmlich Apg. 14, 22. Weiter dürfen wir aus letzterer Stelle schliessen, dass Paulus und seine Mitarbeiter gewohnheitsmässig „in jeder Gemeinde Presbyter bestellt“ haben. Dafür spricht auch die Bemerkung Tit. 1, 5: „Dazu liess ich dich in Kreta zurück, dass du ersetzt, was mangelt und Presbyter von Stadt zu Stadt aufstellst, wie ich dir auch geboten habe.“ Doch die Pastoralbriefe sind so voller Zeugnisse für die Hirten- und Bischofsautorität, dass sie davon geradezu ihren Namen empfangen haben. Bei all dem muss es als ausgemachte Tatsache gelten, dass Paulus überall die oberste Leitung aller Gemeinden seiner Stiftung selbst in festen Händen hielt.¹⁾

this principle of multiplicity in unity is divinely ordained (1 Kor. 12, 18, 27, 28); 2. that this constitution is ordained for the express purpose of avoiding schism (V. 25); 3. that the consequence of this constitutional unity in variety is mutual dependence (V. 24 ff.). The catholic conception of the church 1914, S. 71; vgl. S. 32. Dagegen bleibt der orthodoxe Heinrici, Paulinische Probleme, S. 74, bei dem altreformatrischen Märlein: „Wie sichert er nun die Gesundheit und Lauterkeit des Gemeindelebens? Nicht durch Geltendmachung seiner Autorität; er will nicht Herr sein über ihren Glauben.“ Man sieht, nicht die Texte, sondern die Auslegung ist die Hauptsache.

¹⁾ Und wie auf römisch-hellenistischem Boden, so war es auf palästinensischem. Die Muttergemeinde in Jerusalem besass anfangs in Petrus (Apg. 1—12) und dann in Jakobus, dem Bruder des Herrn, ihr ehrwürdiges, hoch angesehenes Haupt (Apg. 9, 26—28; 11, 30—12, 17; Gal. 1, 19; 2, 9—12;

Wir sehen aus dieser skizzenhaften Darstellung der urkirchlichen Verhältnisse deutlich ein Zweifaches. Man ist voll überzeugt, dass Christus durch seinen Geist die Kirche regiert, sowohl im einzelnen wie im ganzen. Aber nicht mit Ausschluss, sondern gerade mit Einschluss der äusseren Autorität. Diese gehört mit zum Kirchenganzen. Denn alle Glieder sind nicht gleich. Es ist aber der eine Geist, der alles in allem wirkt.

Und dennoch, so könnte man fragen, ist ein Zwiespalt möglich zwischen Kircheng Geist und Einzelgeist? Ganz gewiss nicht an sich; denn der Geist erhebt sich nicht wider sich selbst. Aber ein vermeintlicher Geist des Einzelnen kann gegen den Kircheng Geist revoltieren, wie es in Korinth geschah. Und dann entscheidet einfach der Geist der Autorität und nicht der Privatgeist, und wäre es auch der eines Charismatikers. Der Einzelgeist unterliegt der Prüfung, der Kontrolle. „Weissagungen verschmähet nicht; aber prüfet alles, (und nur) was gut ist, behaltet“ (1 Thess. 5, 20 f.; vgl. 1 Kor. 14, 29). Also selbst der Geist der einzelnen Gemeinde, der in concreto in den Vorstehern verkörpert ist, steht schon über dem Charismatiker. Noch mehr der Geist der apostolischen Autorität. Er geht ja über den Engelgeist (Gal. 1, 8), vielmehr über den des Menschen. „Wenn einer vermeint, ein Prophet zu sein oder ein Geistbegabter, dann soll er wissen, dass das, was ich euch schreibe, des Herrn Gebote sind. Wenn es aber jemand nicht erkennt, dann wird er nicht gekannt werden“ (1 Kor. 14, 36—38). Es ist ebenso undenkbar, dass Paulus den charismatischen Einzelgeist, selbst den der Einzel-

Apg. 15; 21, 18; daneben gab es ein Kollegium von Presbytern (Apg. 11, 29 f.; 12, 17; 15, 2, 4, 6, 22, 23; 16, 4; 21, 18). Ueber des Jakobus kirchliches Ansehen zeugt Apg. 15, 13—27. Die Gemeinde zu Antiochien, aus Juden- und Heidenchristen bestehend, wurde von Jerusalem her von Petrus und Jakobus überwacht, erhielt von dorthier Barnabas und durch diesen Paulus zu Lehrern amtlich zugesandt, obschon die Gemeinde schon von Männern aus Cypern und Cyrene begründet worden war. Durch Barnabas und Paulus verkehrt sie dann auch wieder mit Jerusalem (Apg. 11, 19—26; 1 Gal. 2, 11—14). Die gerade in Antiochien erstmalig entstandene Gesetzesfrage wurde hochamtlich durch das Zusammenwirken der Apostel und Presbyter in Jerusalem erledigt. Das „Aposteldekret“ atmet volle souveräne Autorität (Apg. 15).

kirchen, für absolut unfehlbar gehalten hat, wie es zweifellos ist, dass der apostolische Geist sich keiner Prüfung unterwirft, weil er in streng religiösen Dingen irrtumslos ist. „In mir redet Christus“ (2 Kor. 13, 3), „Unsere Verkündigung ist wahrhaft Wort Gottes“ (1 Thess. 2, 13), „das Evangelium Gottes“ (Röm. 1, 1). Und worin liegt das Wesen des Apostolats? Ausser im selbstverständlichen inneren Geistbesitz (1 Kor. 7, 40) in der äusseren sichtbaren Sendung durch Christus den Herrn. Wer wirklicher Apostel sein will, der muss „den Herrn gesehen haben“ (1 Kor. 9, 1).¹⁾ Das ist seine konstatierbare Legitimation. Die Autorität gründet in der äusseren Sendung. So erklärt sich die Verfassung der Urkirche, die zunächst eine apostolische (mit der Prärogative des Petrus) ist. So erklärt sich, dass Paulus seufzen kann unter der Bürde der „Sorge für all die Kirchen“ (2 Kor. 11, 28); aber auch die Wucht, womit er wie ein Fels sich hineinstellt in die hochgehenden Wogen der charismatischen Bewegung und nötigenfalls „an Christi Statt“ (2 Kor. 5, 20) jeden Geist zur Ruhe und Ordnung weist.²⁾

Unpaulinisch ist es, wenn Weinel³⁾ meint, dass das letzte Urteil über den Einzelgeist bei der betreffenden Gemeinde liege und dass dies „unfehlbar richtig“ sei. Zunächst freilich urteilt die Gemeinde, und es wird auch gewöhnlich das letzte Urteil gewesen sein; weil es meist einfach um eine auf alttestamentliche Sittensprüche sich stützende Erbauungsrede sich handelte. Aber wo die Fundamente von Dogma und Moral in Frage standen, da wusste man gar zu gut, wo die Entscheidung lag!⁴⁾

¹⁾ Vgl. Bartmann, Dogmatik², S. 609.

²⁾ Batiffol-Seppelt, Urkirche und Katholizismus, 1910, S. 32. „Gegenüber dem Enthusiasmus und den Geistesgaben wird das Recht einer Autorität gewahrt, welche die Ordnung und den überkommenen Glauben hütet, die auf die Befehle des Herrn und die Lehre der Apostel achtet.“

³⁾ Bibl. Theol. d. N. T., 1913², S. 338.

⁴⁾ Es wird wohl praktisch so gewesen sein, dass der Einzelgeist beim Gottesdienst die Prüfung der Gemeinde erfuhr. Aber es ist sicher falsch, wenn Bousset, Kyrios Christos, 1913, S. 105, meint, dass Paulus bei dem Bilde vom *σῶμα*, dessen *κεφαλή* Christus ist, „immer die gottesdienstlich versammelte Gemeinde vor Augen hatte“ und wenn er dann von einer dort aus Enthusiasmus entstehenden Atemnot spricht, die gleichsam den Geburtsmoment

Die Mystik als das persönliche Verhältnis des Einzelnen zu Gott wird von Anfang an der von der Autorität vertretenen Glaubens- und Sittenlehre unterworfen, ist an diese gebunden, wenn sie berechtigt und legitim bleiben will. Es wird ihr nicht gestattet, ein religiöses Sonderleben zu führen.¹⁾ Der Einzelgeist muss sich in all seinen Formen in den Gesamtgeist fügen. Es gibt auch für den Pneumatiker eine Autorität. Damit haben wir die Basis oder vielmehr ein negatives Kriterium gewonnen für die Bestimmung der Wirkung des Pneumas in jedem einzelnen Gläubigen: Dieser darf nicht äusserlich aus dem Rahmen des Ganzen herausfallen, er muss „Glied des Körpers“ bleiben, nicht selbst der ganze Körper sein wollen. Suchen wir nunmehr das mystische Verhältnis des Einzelnen zu Gott positiv zu bestimmen.

Gerade bei der Untersuchung dieses Punktes fällt sofort auf, was bereits S. 79 berührt wurde: 1. Jeder normale Christ ist Pneumatiker, Geistesträger; 2. dieser allgemeine christliche Geist ist wesentlich als ethischer gedacht. Für den ersten Punkt dürfen wir uns nach bereits Gesagtem auf ein prinzipielles Wort berufen. „Wenn jemand den Geist Christi nicht hat, so ist er nicht sein“ (Röm. 8, 9). Nur durch Christi Geist hängt man Christus an (1 Kor. 6, 17) und wird ein „Kind Gottes“ (Röm. 8, 15). Wo dieser Geist wohnt und waltet, ist alles; wo er fehlt, fehlt alles Wesentliche. Von dem charismatischen Geiste heisst es bei Paulus: Wenn einer einen Geist hat; hier heisst es, jeder muss ihn haben. Der andere Punkt liegt ebenso klar. Der Geist, der das religiöse Innenleben jedes normalen Christen und sein Ineinanderleben mit Christus bewirkt, ist ein ethischer

des Bildes von dem in der erregten Gemeinde gegenwärtigen Herrn bildete. Nein, das Bild entstammt der reinen Glaubensanschauung, die schon Christus begründete (Joh. 15, 1 ff.; Matth. 28, 20 b), nicht der trüben Quelle nervöser Ueberreiztheit. Denn nur letzteres versteht die liberale Theologie unter pneumatischem Enthusiasmus.

¹⁾ Damit ist allem individualistischen Mystizismus der späteren Zeit von vornherein das Urteil gesprochen.

Geist, er will sich im persönlichen sittlichen Leben offenbaren und auswirken, nicht in auffallenden und wunderbaren Bekundungen nach aussen. Er ist ja der Geist „des in Gott verborgenen Lebens“ (Kol. 3, 3). Diese bewusste echt- und original-paulinische Wendung vom charismatischen zum ethischen Geiste macht der Apostel am Schluss des 12. Kap. des 1. Korintherbriefes, wo er nach Beurteilung der Charismen fortfährt: „Beeifert euch aber um die besseren Gnadengaben. Und einen noch vortrefflicheren Weg zeige ich euch“ (1 Kor. 12, 31). Die Korinther feiern das Aussergewöhnliche, Paulus stellt dem mit energischem Ruck das persönlich Sittliche entgegen. Die Korinther treiben das Aeussere, Paulus dringt auf das Innere; jene wollen im Geistesbesitze schwelgen und glänzen; er will den Geist in dessen eigentliche Domäne des Herzenskultus einweisen; der charismatische Geist gab Beruf und Aufgaben in der Gemeinde, der ethische sittliche Kraft und Heiligkeit im Herzen. Der ethische allein garantiert das ewige Leben. Wer konnte stolzer sein auf seinen Apostolat als Paulus; aber die Errettung im Gericht erwartet er einzig von seiner persönlichen Heiligkeit. Noch ein anderer Unterschied von Geist und Geist tritt hier zutage. Der charismatische Geistträger konnte nach Lage der Sache leicht mit der Autorität in Kollision geraten; der Apostel musste ihm bisweilen ein „decrecendo“ zuzurufen. Auf dem Gebiete des Sittlichen aber, wo die „besseren Gnadengaben“ wirksam sind, lagen solche Zusammenstösse ferner. Daher hören wir von ihm hier ein um das andere Mal ein kräftiges „crescendo“: Wachset! „Lasset uns die Wahrheit üben in Liebe und wachsen in allem in ihm, der das Haupt ist Christus“ (Eph. 4, 15). Hier heisst es, „mit allen Heiligen zu begreifen, welches die Breite und Länge und Höhe und Tiefe sei und auch zu erkennen die alles Erkennen übersteigende Liebe Christi, auf dass ihr bis zur ganzen Fülle Gottes erfüllt werdet“ (Eph. 3, 18 f.). „Es soll der innere Mensch von Tag zu Tag erneuert“ werden (2 Kor. 4, 16). „Den Zuwachs der Früchte eurer Gerechtigkeit wird er vermehren“ wie die Saat des Feldes (2 Kor. 9, 10). Hier öffnet Paulus die Arena weit zum allgemeinen Wettkampf. Das Höchste ist hier das Ziel aller! Jeder muss streben, „zum

vollkommenen Manne, zum Masse des Alters der Fülle Christi heranzuwachsen“ (Eph. 4, 13). Man sieht es: Christus ist durch seinen Geist nicht nur der übernatürliche Grund des neuen Lebens, er ist auch dessen Ideal und Modell.

Was ist dieses heilige Pneuma des Apostels an sich? Es ist nicht die dritte trinitarische Person; von dieser spricht der Apostel nur in den wenigen trinitarischen Formeln.¹⁾ Der von Paulus als ethisches inneres Lebensprinzip gedachte Heilige Geist ist vielmehr eine göttliche Gabe an den Menschen. Man ist sich heute über dreierlei ziemlich einig: 1. dass bei Paulus das Pneuma gleich einer sittlichen Kraft ist; 2. dass dies eine übernatürliche, von oben mitgeteilte göttliche Kraft ist; aber nicht, wie noch vielfach gesagt wird, ein stoffliches Fluidum²⁾, nach Art des stoischen Pneumas, das in und durch uns zieht und uns physisch „vergottet“, auch nicht ein bereits in uns vorhandenes, aber gesteigertes Kraftgefühl, ein religiöser „Enthusiasmus“, wie man heute gern sagt, auch nicht eine bloße gute Gesinnung, die sich unser bemächtigt hat; auch nicht eine durch das Wort Gottes in uns bewirkte Erregung; vielmehr eine ganz neue, durch Gott im Pneuma verobjektivierte Kraft, daher Geist „aus“ Gott (1 Kor. 2, 12; 2 Kor. 3, 3), zwar geistig, doch so real, wie die Wirkungen, die aus ihr hervorgehen. Sie ist 3. innerlich, wie das schon aus dem Gesagten hervorgeht, aber den orthodoxen Protestanten gegenüber mit ihrem rein theoretischen Gnadenbegriff (*justificatio forensis*) besonders hervorgehoben werden muss.³⁾

Geben wir die Argumente für diese Sätze einmal mit den Worten der Gegner an. Es sind liberale Theologen, die vielfach objektiver sind als die orthodoxen, weil sie nur geschichtliche Feststellungen machen, keine Dogmen verteidigen, noch weniger solche annehmen wollen. Gunkel⁴⁾ schreibt: „Es ist namentlich Wendts

¹⁾ Vgl. Bertrams, *Wesen des Geistes* usw., S. 144 ff. Bartmann, *Dogmatik*²⁾, S. 196 ff.

²⁾ Diese alte Ansicht vertritt neuestens wieder Wetter, *Charis*, 1913, S. 151 u. ö.: „Fluidum, das in die Menschen gegossen wird.“

³⁾ Wohlrab *Grundriss der Neutestamentl. Psychologie*, 1913, S. 47.

⁴⁾ Die Wirkungen des Heiligen Geistes, S. 72 ff.

Verdienst, mit Entschiedenheit betont zu haben, dass der Geist für Paulus eine Macht ist. Er weist mit Recht darauf hin, dass an vielen Stellen die Begriffe *πνεῦμα* und *δύναμις* unmittelbar miteinander verknüpft werden, und dass an manchen anderen Stellen das Wort *δύναμις* sogar allein statt des *πνεῦμα* eintreten kann.“ Betreffs des oben genannten zweiten Punktes bemerkt er ebenso richtig: „Aber diese Antwort genügt noch nicht. Geist ist nicht Macht schlechthin. Geist ist die göttliche, überirdische Macht, und wenn Paulus behauptet, dass der ganze Wandel des Christen eine Wirkung des göttlichen Geistes sei, so behauptet er damit, dass in dem Christenleben eine solche Macht sich offenbare, welche göttlich, d. h. schlechthin übernatürlich, aus den Kräften eines Menschen, aus diesem Aeon schlechthin unerklärbar sei. Der Christ besitzt eine Macht, kräftiger als der natürliche Mensch. Dasjenige, was diesem nicht möglich war, vermag jener.“¹⁾ Man „empfängt“ daher diese Kraft (1 Kor. 2, 12; Gal. 3, 2, 14; 2 Kor. 1, 4; Röm. 8, 15); sie wird „gegeben“ (2 Kor. 1, 22; 5, 5; Röm. 5, 5; 1 Thess. 4, 8; Gal. 3, 5; 4, 6); man wird als Mensch von ihr „getrieben“ (Gal. 5, 18; Röm. 8, 14), wie von ihrem „Gesetze“ beherrscht (Röm. 8, 2), man „dient“ ihr wie einer Herrin (Röm. 7, 6). Dabei macht Gunkel, gestützt auf Pfeleiderer, die weitere treffende Bemerkung, dass Paulus „sich diese den Christen treibende Macht nicht als eine fremde, ausserhalb des Christen stehende und Befehle erteilende Kraft vorstellt, sondern ihre Wirkung ist es gerade, dass sie den Menschen selbst erfasst und dessen ganzen Wandel verändert“.²⁾ Hier übertreibt Bousset,³⁾ der im

¹⁾ Weinel, *Bibl. Theol.*, 1913², S. 297, gibt Pauli Ansicht so: „Soll ein neuer Anfang in der Menschheit entstehen, so müssen übernatürliche Mächte eingreifen.“

²⁾ Die kathol. Dogmatik sagt, das heilige Pneuma oder die Gnade wirkt im Menschen physisch, nicht moralisch.

³⁾ Kyrios Christos, 1913, S. 135. Falsch und leicht widerlegbar ist auch die Behauptung des Autors S. 132: „Das ist (2 Kor. 12, 2 ff.) die Gespaltenheit des Bewusstseins in der ekstatischen Erfahrung. Aber das ist nun das bemerkenswerte: Diese Betrachtungsweise hat Paulus auf das ganze Christenleben ausgedehnt; es steht ihm unter einer höheren Gewalt, die sein Ich tötet.“ Nein, die Charismen sind transitorisch, die Liebe und ihre

übrigen ähnliche Anschauungen vertritt und besonders die „Supernaturalität“ und die Innerlichkeit des Geistes betont, gewaltig, wenn er das menschliche Ich und das göttliche Pneuma wie zwei fremde Grössen auseinanderfallen lässt und gleichsam eine nicht psychologische, sondern mechanische Einheit beider anerkennt, ja überhaupt keine Einheit, weil das Ich „der Spielball zwischen den beiden widerstrebenden Mächten der σάρξ und des Pneuma sei“ (S. 134).¹⁾ Hierauf nur wenig zur Erweiterung: Um den Menschen „in Christo“ und „im Geiste“ streiten keine Mächte; er ist im festen, dauernden Besitze Gottes, der ihn ergriffen, erkannt hat. Freilich kann er freiwillig noch immer diesem Besitze sich wieder entziehen. Und hiervon handelt Paulus Gal. 5, 16 f. Der Geist „tötet“ auch das Ich nicht, vielmehr macht er es „lebendig“. Geist und Ich werden Ein psychologisches Kraftprinzip;²⁾ das will es heissen, wenn Paulus sagt, dass nicht er, sondern Christus in ihm lebte. Es will nur die Innigkeit der Seins- und Lebensgemeinschaft betont werden. Damit harmonieren alle anderen paulinischen Aussagen. So wenn der Apostel sagt: „Ich vermag alles in dem, der mich stärkt“ (Phil. 4, 13); oder wenn er sich auf seine Erfolge beruft und hinzufügt: „Nicht aber ich (allein) habe gearbeitet, sondern die Gnade Gottes mit mir.“ Man stelle sich den nimmer müden, stets tätigen Paulus vor in der Beleuchtung des von Bousset beliebten schlappen Quietismus der häretischen Aftermystik. Alles, nur dies nicht ist paulinisch!³⁾ Das göttliche Pneuma „treibt“ den, der sich

Werke bleiben (1 Kor. 13). Richtig urteilt hier wieder Gunkel, wenn er sagt, dass die Korinther freilich die Charismen über alles preisen, Paulus aber die Liebe und das Sittliche (S. 75).

¹⁾ „Das Ich des Menschen ist nichts, die Gewalten, die dieses Ich bestimmen, sei es Geist oder Fleisch, sind alles“ (S. 133). Vgl. hierzu, was wir S. 92 f. ausführten.

²⁾ Die Innigkeit der Union zwischen Christ und Geist ergibt sich auch aus dem Bilde der Einwohnung (Röm. 8, 9, 11; 1 Kor. 6, 19; 2 Kor. 12, 9), mehr noch aus dem der Siegelung des Menschen durch das göttliche Pneumasiegel (2 Kor. 1, 22; Eph. 1, 13; 4, 30) und aus dem Bilde des Pneumatrankes (1 Kor. 12, 13; Eph. 5, 18), vgl. Bertrams, S. 92 ff.

³⁾ Auf Paulus passt daher nicht das Urteil von R. Eucken, Grundlinien einer neuen Lebensanschauung², 1913, S. 104: „Die herkömmliche Mystik war

treiben lässt. Und daher im zweiten Teil der Paulinen die ständige Variation des Gedankens: Lasset euch erlösen, denn Gott will euch erlösen. Von den ethischen Wirkungen des Geistes braucht hier nach dem bereits Gesagten nicht weiter gehandelt zu werden. Es wird davon eigens auch noch in dem folgenden Kapitel die Rede sein. Es wird sich dann zeigen, dass er eben das ganze übernatürliche Leben begründet, fördert und vollendet, kurz dessen Prinzip ist; und dementsprechend den ganzen inneren Menschen ergreift und durchherrscht, den Verstand wie den Willen, das Denken wie das Streben, die Seele wie den Leib, des Menschen Geist wie dessen Fleisch: Einführung des Reiches Gottes in sein ganzes Wesen, Wollen und Wirken.

Hier entsteht die wichtige praktische Frage, wodurch Paulus die mystische Gottesgemeinschaft hergestellt werden lässt. Zwei ganz verschiedene Antworten hat man darauf gegeben: Der offizielle Protestantismus löst die Frage mit der Sola-fides-Theorie. Das Tridentinum stellt dem die Forderung von Glaube und Sakrament (Taufe) entgegen. Wie steht Paulus dazu? Weil die Heilige Schrift nicht systematisch ist, gibt sie selten auf eine Frage den vollen Ausdruck an einer Stelle; man muss ihre Aeusserungen sammeln und dann daraus die Summe ziehen. So auch hier. Es ist bekannt, wie oft Paulus als Bedingung und Beginn des neuen Lebens den Glauben fordert; besonders im Römer- und Galaterbriefe. Aber es wird sich später zeigen, dass er das im umfassenden Sinne als Uebernahme der ganzen christlichen Heilsordnung versteht.¹⁾ Dass in dieser das Sakrament, die Taufe, nicht nur eingeschlossen ist, sondern durchaus im Vordergrund steht, sollte nicht bezweifelt werden. Es bleibt trotz der protestantischen Bemühung, die

das Kind einer müden Zeit, die vor allem auf Ruhe und Frieden bedacht war, und der ein völliges Verschwinden (des Ich) in die eigenschaftslose Unendlichkeit als der Gipfel des Lebens erschien.* Das war die pantheistische, nicht die paulinische Mystik. Vgl. Zahn, Die christl. Mystik, 1908; Kirchl. Handlex., 1912, s. v. Mystik.

¹⁾ Gleich zu Anfang des Römerbriefes (1, 8) z. B. dankt der Apostel Gott, „dass euer Glaube in der ganzen Welt verkündigt wird“.

Sakramente im Paulinismus in den Hintergrund zu drängen,¹⁾ doch dabei, dass der Apostel geglaubt hat, was er Röm. 6, 3—6 geschrieben hat: „Wir alle, die wir in Christus Jesus getauft sind, sind auf seinen Tod getauft; denn wir sind mitbegraben mit ihm durch die Taufe auf den Tod, damit, wie Christus auferstanden ist von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir in der Erneuerung des Lebens wandeln.“ Hier ist der ganze mystische Vorgang der Umwandlung und Neuschöpfung in deutlichster Weise an die Taufe geknüpft, die selbstverständlich den Glauben voraussetzt. Voller klingt Kol. 2, 12: „Ihr seid in der Taufe mitbegraben mit ihm, in dem ihr auch auferstanden seid durch den Glauben an die Macht Gottes.“ Ganz ähnlich lautet Gal. 3, 26 f.: „Ihr alle seid Kinder Gottes durch den Glauben an Christus Jesus; denn ihr alle, die ihr in Christus getauft seid, habt Christus angezogen.“ Und 1 Kor. 6, 11: „Ihr seid abgewaschen, ihr seid geheiligt, ihr seid gerechtfertigt im Namen unseres Herrn Jesu Christi und im Geiste unseres Gottes.“ Hier wird die Rechtfertigung in den zwei Momenten der negativen Sündenvergebung und der positiven Heiligung auf die Taufe und den Glauben an den Namen des Herrn und den Heiligen Geist zurückgeführt. In der Taufe vollzieht sich nach Paulus nicht nur ein geistiges Sterben (Ablegung des alten Menschen), sondern auch positiv ein geistiges Auferstehen (Anziehung des neuen Menschen). Diese Auferstehung oder Neubelebung wird bewirkt durch das gottgeschenkte hl. Pneuma, das wir in der Taufe „von Gott“ empfangen (1 Kor. 6, 19),²⁾ indem wir damit wie „getränkt“ wurden (1 Kor. 12, 13) und das wie

¹⁾ Weinel, a. a. O., S. 364, gibt die protestantische Ansicht hierüber gut wieder: „Weil die Sakramente so unverbunden (!?) neben der Glaubensreligion und der Mystik des Paulus stehen, hat man schon den Versuch gemacht und machen können, sie gar nicht sakramental (soll heissen wirksam), sondern rein symbolisch zu nehmen und sie so der innerlichen Religion unterzuordnen.“ Aber der Autor selbst urteilt richtig, indem er fortfährt: „Allein das ist unmöglich.“ Später nennt er die Sakramente „die Quellen aller Mystik“. (S. 591.)

²⁾ H. Holtzmann, Lehrb. II. 180: „Mit dem Wasserbade ist der Empfang des Geistes verbunden; 1 Kor. 12, 13 ist mehr als blosses Symbol. Die Wasser- taufe ist zugleich Geistestaufe.“

Wasser in unseren Herzen „ausgegossen“ wurde (Röm. 5, 5). Weil wir dadurch in Gott hineingeboren werden, rufen wir folgerichtig in diesem Geiste zu Gott hinauf „Abba, Vater“, und zwar ohne Unterschied des Standes und Geschlechtes.

Bei der paulinischen Sakramentsmystik kommt aber nicht nur die Taufe in Betracht, sondern auch die Eucharistie. Die Taufe leitet die Gottesgemeinschaft bloss ein, die Eucharistie aber hegt und pflegt, steigert und vollendet sie. Die Eucharistie ist dem Apostel weit entfernt, ein blosses Symbol zu sein, vielmehr die reale Gemeinschaft mit dem erhöhten Christus, mit seinem lebendigen Pneuma-Leibe nach Fleisch und Blut. So steht es 1 Kor. 10 und 11 geschrieben.¹⁾ Die Eucharistie ist der neue Christus-Kultus, in dem das christliche Leben in den wärmsten und kräftigsten Herzschrägen pulsiert. Hier kommt des Christen geistige Grundstellung sowohl zu Gott als auch zu den Mitbrüdern zum vollsten Ausdruck.

Es ist somit kein Zweifel, Paulus lehrt katholisch und die Katholiken lehren paulinisch: Die Gottesgemeinschaft wird hergestellt und erhalten nicht nur durch den Glauben, sondern auch durch das Sakrament. Es ist also nicht nur eine Gemeinschaft, die im Verstande, in der Gesinnung hergestellt wird durch den Glauben an das Wort, sondern auch eine solche der innerlichen geheimnisvollen Teilnahme am göttlichen Pneuma-Wesen des Herrn selbst, sofern dies in dem Sakramente real vermittelt und dargereicht und in wirklichen Besitz genommen wird.

Das ist freilich in nuce der ganze Katholizismus mit seiner so viel angefeindeten Sakramentspraxis und seinem so oft gelästerten *opus operatum*. Glaube und Sakrament begründen das

¹⁾ Auch das wird neuerdings besonders von den liberalen Theologen als paulinisch anerkannt. Bousset schreibt S. 147: „Das gesamte Christenleben ist dem Apostel eine *κοινωνία* mit dem erhöhten Herrn Christus. Aber zugleich erlebt er den Höhepunkt dieser Gemeinschaft in der Eucharistie, und das Sakrament des Abendmahls wird ihm gar eine *κοινωνία τοῦ αἵματος καὶ τοῦ σώματος Χριστοῦ* (1 Kor. 10, 16), eine bis auf die Leiblichkeit sich erstreckende und doch geistige Vereinigung mit dem erhöhten Herrn.“

persönliche Heil, der Glaube subjektiv, das Sakrament objektiv; in zwei Schritten vollendet sich die *unio mystica cum Deo*; den einen tut Gott, den andern der Mensch mit Gottes Gnade. Innerlich und dinglich ist dies Heil der Gottesgemeinschaft; der Heilige Geist ist dafür in uns „Zeuge“ (Röm. 8, 16), „Siegel“ (2 Kor. 1, 23; Eph. 1, 13, und „Unterpfand“ (2 Kor. 5, 5; Röm. 8, 23; Eph. 1, 14). Realistischer kann man sich kaum darüber ausdrücken. Paulus ist wirklich „Sakramentstheologe“, und zwar im katholischen Sinne des Wortes; man wird das als ausgemachte Tatsache hinnehmen müssen.

Man tut es auch in der neueren Theologie, aber nun beginnt der Kampf an einem anderen Ende. Man stellt die Frage nach der geschichtlichen Herkunft der paulinischen Sakramentsmystik und sucht von hier aus den ganzen daran gehefteten Gedankenkomplex als „paganisch“ zu verdächtigen und zu stürzen. Woher, so fragt man, mag der Apostel diesen „magischen Sakramentsbegriff“, diesen „Sakramentszauber“ und die ganze damit verknüpfte Idee der mystisch-realen Gottesgemeinschaft geschöpft haben? Die Erörterung, über welche hier kurz berichtet werden muss, bezieht sich also auf die Herkunft der Taufe, der Eucharistie, und der Idee der *unio mystica* überhaupt. Um mit dem letzten, dem Hauptpunkte zu beginnen, so sind die verschiedenen Ansichten darüber kurz folgende: 1. die paulinische Mystik ist eschatologisch; 2. sie ist orientalisch-hellenistisch; 3. sie ist synkretistisch; 4. sie ist gemein-urchristlich, wenn auch mit besonderem paulinischen Einschlag.

Die erste Auffassung hält den Apostel für einen Apokalyptiker. Er glaubt an die Nähe des kommenden Aeon (αἰὼν μέλλων), an das Ende dieser Welt; ja er nimmt diesen Aeon schon als mit Christus angebrochen an, obschon er noch nicht ganz eingetreten ist, er antizipiert ihn und lebt so im Glaubensgefühl der bereits vollzogenen Lebensgemeinschaft mit dem erhöhten Herrn und der daraus fließenden transzendenten Kräfte (δύναμις, πνεῦμα). Die Sakramente sind ihm dafür die reale Vermittlung und der Geist, die wahrnehmbare Bürgschaft (ἀρραβὼν) zugleich die Besiegelung (σφραγίς) der zukünftigen vollen

Herrlichkeit.¹⁾ — Die zweite Ansicht wird besonders von den modernen Religionshistorikern vorgetragen. Paulus wollte, wie der Philologe Reitzenstein nach Röm. 1, 14 und 1 Kor. 9, 19—23, versichert, allen alles werden; er hat ernstlich darum gerungen, „auch den Hellenen ein Hellene zu werden“.²⁾ Und so wurde er als Missionar der Heiden ein antiker Myste. Man lebte bisher der Meinung, Paulus habe die Heiden christianisiert; man wird nunmehr belehrt, dass das Gegenteil geschah, er hat das Christentum paganisiert. Nahe verwandt mit dieser Darstellung ist eine dritte Ansicht; sie sieht nicht so sehr auf den Hellenismus als auf den religiösen Orient, der von den verschiedensten mystischen Bewegungen erregt wurde, welche mit ihrem Wellenschlage auch den Westen berührten, mit dem Christentum zusammentrafen und sich mit ihm vermischten. „Die Luft war,“ wie Heitmüller³⁾ sich ausdrückt, „mit Mysterienbazillen geschwängert“. Wie hätte sich das Christentum ihrer erwehren können. Paulus war schon von der Geburt her kein reiner Jude wie Jesus, der wie alle Juden durchaus unmystisch veranlagt war, er hatte mystische, visionäre Neigungen und leitete alle Bächlein

¹⁾ Temperamentvoller Vertreter dieser Ansicht ist A. Schweitzer, Geschichte der paulin. Forschung 1911, S. 187 ff.; bei ihm findet sich weitere Literatur hierüber S. 35 ff.; vgl. auch Wetter, Charis 1913 passim; v. Stromberg, Studien z. Theologie u. Praxis der Taufe, 1913, S. 57 ff.

²⁾ Die hellenistischen Mysterienreligionen 1910, S. 59. Als sachliche Anleihen aus den Mysterienreligionen nennt Reitzenstein, a. a. O., S. 46—60, vor allem die Idee des *πνεῦμα* und *πνευματικός*. Er hält es für erwiesen, „dass alle die verschiedenen Abtönungen, die das Wort Pneuma bei Paulus annimmt, sich in den Zauberpapyri in geradezu klassischen Beispielen wiederfinden“ (S. 43 f.; vgl. 97, 112, 116, 136 ff.). Daraus folgert er, dass Paulus als Pneumatiker die urchristliche Tradition ablehne und in der Kirche sich zum religiösen Selbstmännchen aufgeworfen, der in der Vorstellung oder dem Wahn einer steten Gottschauung lebe, worin er glaubt, Ekstasen und Himmelfahrten zu erleben und selbstgütig und hochmütig die eigene Person und Gewissheit über die der Urapostel stelle. Und doch war Paulus der demütige Christ, der nichts mehr betont als den Glauben an Gott, der „in unnahbarem Lichte wohnt“ (vgl. S. 9).

³⁾ Taufe und Abendmahl bei Paulus 1903, S. 52. Weinel, Theol. d. N. T. nennt als paulinische Quellen das jüdische Erbe, den Hellenismus, die religiöse Erfahrung (S. 268).

des Synkretismus, der Religionsmengerei, hinein in das Christentum, das so zum mächtigen Strome anschwell, der alle Völker trug. „Das Mysterium von Pauli Bekehrung“, sagt Loisy, „ist seine Bekehrung zu den Mysterien.“¹⁾

Die vierte Ansicht ist die traditionelle, wenn man bei der Neuheit der Frage von einer bewussten Tradition sprechen darf; jedenfalls schliesst sie sich gut mit dem katholischen System zusammen. Sie vertritt durchaus den Standpunkt, dass Paulus wie überhaupt so auch in seiner Gottesgemeinschaftslehre sich vorzüglich auf die übernatürliche Offenbarung stützt, sei es nun, dass ihm diese in der Tradition oder in persönlichen Erleuchtungen zufluss (vgl. S. 17). Sie betont das aber nicht so, dass ihr dabei die Annahme unmöglich wird, der Apostel habe sich bei der Wiedergabe oder Verkündigung der göttlichen Wahrheiten, wie auch andere Offenbarungsträger, z. B. Johannes, an Vorstellungen und besonders an Sprachformen der religiösen Umwelt angeschlossen.²⁾ Diese sprachliche Akkomodation war einmal aus inneren Gründen notwendig, wenn Paulus das von Jesus aramäisch vorgetragene Evangelium den Heiden dolmetschen wollte.³⁾ Sie war ferner empfehlenswert, wenn er gemäss seiner überall bewiesenen pädagogisch klugen Art nach Anknüpfungspunkten unter ihnen suchte; wollte er Einfluss auf sie gewinnen, musste er ihre Sprache reden. Selbstverständlich nur die Sprache der rein natürlichen Religion, nicht die des Aberglaubens und des rohen Götzendienstes. Es zeugt von einem

¹⁾ Gegen ihn Maas in Theol. Lit. Ztg. 1913, S. 125.

²⁾ Ähnlich urteilen andere Katholiken, wie Blötzer, Stimmen a. M. L. 1907, S. 188 ff.); Rohr, Griechentum und Christentum 1912, S. 20 ff.; Dölger, Ichthys 1910, S. 116 ff.; Ders. Sphragis 1911, S. 77 ff.; Heinisch, Griechentum und Judentum im letzten Jahrhundert vor Christus (B. Zfr. I. 12); Krebs, Der Logos als Heiland, 1910, S. 81 ff.; 119 ff.; Ders., Das religionsgeschichtliche Problem des Urchristentums, 1913, S. 75.

³⁾ Israel hatte freilich bei seiner schroffen, lokalen und besonders religiösen Abgeschlossenheit ein ziemlich originales Sprachgut, das sich lagert um den monotheistischen Gottesbegriff, die Kreationsvorstellung, die Sittenlehre (Dekalog), wozu im Prophetismus die eschatologische Reichgottesauffassung tritt. In diesem Sprachkreise bewegt sich der Täufer und auch noch Jesus. Wir sehen aber bei Jesus, wie sich schon bei ihm dieses Gebiet erweitert durch Berücksichtigung der spätjüdischen Theologumena.

ausserordentlichen Vertrauen des Apostels zur sieghaften, jeden Verstand überwindenden Kraft des Evangeliums (1 Kor. 1, 21; 2 Kor. 10, 5), dass er sich mit diesem mitten in die Atmosphäre des synkretischen Heidentums stellt und es mit seiner religiös-sittlichen Predigt aufzuhellen und zu durchdringen sucht, wie die Sonne die Nebelballen. Um die Grundlosigkeit der religionsgeschichtlichen Theorie über die paulinischen Anleihen bei den Mysterienkulten einzusehen, ist es notwendig aber auch hinreichend, zu beachten, wie Paulus selbst über das Heidentum urteilt.¹⁾ Hierüber kann nun gar kein Zweifel sein. Nach der ethischen Seite stellt er es, wie wir bereits sahen, sehr tief (S. 4), wenn er ihm auch die Anlage und Funktion des natürlichen Gewissens zuerkennt (S. 48 f.) und gelegentlich selbst bei seinen christlichen Lesern die Forderungen einer gesunden Vernunftmoral geltend macht (Phil. 4, 8). Wer aber Sätze wie Röm. 1, 18—22 u. a. m. geschrieben hat, kann unmöglich in den Verdacht kommen, eine Angleichung an die antike Sittlichkeit versucht zu haben. Und wie urteilt Paulus über die andere Seite, die der religiösen Erkenntnis der Umwelt? Dass man im Besitze einer gewissen Weltweisheit (*σοφία*) ist, verkennt er keineswegs. Aber er lehnt sie kurzer Hand ab; er sieht in ihr nicht nur die Ursache von Aufgeblasenheit und Eitelkeit (1 Kor. 8, 1; Kol. 2, 18), sondern hält sie für Torheit und Irrtum. „Die Weisheit dieser Welt ist Torheit vor Gott“ (1 Kor. 3, 19). Daher gibt's im Christentum „nicht viele Weise nach dem Fleische“ (1 Kor. 1, 26). „Weisheit lehren wir unter den Vollkommenen, doch nicht die Weisheit dieser Welt noch der Fürsten dieser Welt, die zu nichte werden, sondern wir lehren Gottes Weisheit im Geheimnis, die verborgen ist“; kein Auge und Ohr hat sie je erkannt, kein Menschenherz ergründet: „Uns aber hat es Gott geoffenbart durch seinen Geist“ (1 Kor. 2, 6—10). „Der sinnliche Mensch fasst gar nicht, was des Geistes Gottes ist; denn es ist ihm Torheit“ (ebd. V. 14). Torheit ist ihm unser „Wort vom Kreuze“ (1 Kor. 1, 18). Wer die christliche

¹⁾ Auf diese wichtige und von selbst sich einstellende Frage geht die moderne Religionsgeschichte so gut wie gar nicht ein. Freilich ist sie für ihre Aufstellungen sehr ungünstig.

Weisheit verstehen will, benötigt dafür eines ganz neuen, übernatürlichen Organs: „Das, was Gottes ist, erkennt niemand als der Geist Gottes . . . wir aber haben den Geist, der aus Gott ist“ (1 Kor. 2, 11, f.). Das Christentum ist weder ein Produkt des Judentums noch des Heidentums, noch beider; „da ist weder Jude noch Grieche“ (Gal. 3, 28). Das Christentum ist vielmehr ein absoluter Anfang, eine ganz neue Welt. Hier ist nichts vom Eigenen, alles ist von Gott: „Weisheit von Gott“ und „Gerechtigkeit von Gott.“ Das Fazit dieser Gedanken zieht der Apostel mit dem kurzen Satze: „Die Welt hat Gott durch (ihre) Weisheit nicht erkannt“ (1 Kor. 1, 21). Und wie urteilt er über die sprachlichen Anleihen? Es wäre merkwürdig, wenn der Apostel bei solch schroffer, antithetischer Stellung zum Heidentum die „geheimnisvolle Weisheit Gottes“ bewusst in den Termini der Mysterien verkündet hätte; vielmehr ist er der Ansicht, auch eine eigene religiös-technische Sprache zu reden. „Wir lehren auch nicht mit gelehrten Worten menschlicher Weisheit, sondern gemäss der Lehre des Geistes, indem wir Geistiges mit Geistigem vergleichen“ (1 Kor. 2, 13). Es mag sich der erste Teil dieser Bemerkung vielleicht zunächst auf die theosophische Philosophie seiner Zeit beziehen, die er auch an anderer Stelle als „eitlen Trug“ ablehnt (Kol. 2, 8); aber der Nachsatz zeigt, dass Paulus, auch wenn er die religiöse Sprache der Antike spricht, keineswegs deren Ideen darin gekleidet hat. Diese sind durchaus transzendent und werden deshalb auch in eigenen Bildern und Vergleichen veranschaulicht. Geistiges wird mit Geistigem illustriert.

Aus dem Ganzen ergibt sich, wie energisch und deutlich Paulus gerade nach dem Heidentum hin die Grenzen absticht; besonders in jenen Gemeinden, in denen von ihm dem Evangelium vom Kreuze besondere Gefahren drohten, wie in Korinth, Kolossä, Ephesus. Diese Grundstellung seines Verstandes und Herzens ist durchaus zu beachten, wenn man von sprachlichen und bildlichen, ja sogar von rituellen Anleihen bei Paulus spricht.

Als technische Formeln, die der Apostel mit den hellenistisch-gnostischen Systemen und Kulte gemeinsam habe,

nennt man besonders folgende: ¹⁾ πνεῦμα, σωτήρ, σωτηρία, σφραγίς, στίγμα, μυστήριον, κύριος, χάρις, χάρισμα, δόξα, γνῶσις, φῶς, μορφή, τέλειος. Clement, ²⁾ der all diesen sprachlichen Parallelen nachgegangen ist, schreibt ebenso besonnen wie richtig: „Auch dort, wo der Apostel wirklich solche Ausdrücke benutzt hat oder benutzt haben könnte, handelt es sich doch eben zunächst nur um Ausdrücke; sie beweisen aber an sich für einen Einfluss der Mysterienreligionen auf die paulinische Theologie noch gar nichts.“ Die konservative Theologie hielt und hält sich bei der Herleitung dieser Termini hauptsächlich an die griechische Bibel des Alten Testamentes, aus der sie fast alle erklärt werden können. Aber wenn man sich auch für die Häufigkeit und technische Abgeschliffenheit mancher von ihnen auf die heidnische Umwelt berufen darf, dann ist es doch eine groteske Behauptung, wollte man sagen, wenn Paulus von Pneuma, Errettung, Gnade, Herr, Erkenntnis, Licht spricht, habe er das der heidnischen Mysteriensprache abgelauscht, oder der hermetischen Literatur, „die er gelesen haben müsste“. Als wenn das zunächst nicht in jeder höheren Religion vorkommende Ausdrücke wären, ³⁾ die er zudem allesamt schon in dem Alten Testamente, in der Predigt Jesu und der Urapostel vorfand. Und als wenn Paulus mit dem Gebrauch des gleichen Wortes auch dieselbe Vorstellung verbunden hätte! Reitzenstein behauptet dies vor allem bei dem Ausdruck „Pneuma“. ⁴⁾

¹⁾ Einigkeit herrscht hier keineswegs; der eine Autor dehnt den Kreis möglichst aus, der andere engt ihn ziemlich ein. So nennt der Engländer Gardner, *The religions experience of S. Paul* (London 1910), nur μυστήριον, τέλειος, ὁπωτιζέιν; aber Clement lehnt auch diese wenigen ab (Th. Lt. Ztg., 1914, Nr. 6). Wetter, *Charis. Ein Beitrag z. Gesch. des ält. Christentums*, 1913, sucht in seiner Schrift den Terminus χάρις aus der Mysterienfrömmigkeit abzuleiten, zeigt aber überall, dass er gleich anfangs christlich „nach der eigenen Religiosität umgeprägt wurde“.

²⁾ Der Einfluss der Mysterienreligionen auf d. älteste Christentum, 1913, S. 29.

³⁾ Der Franziskaner Paffrath gibt in seiner Schrift: *Zur Götterlehre in den altbabylonischen Königsinschriften*, 1913, S. 85—296, eine lange Reihe von Belegen für Götternamen dieser ältesten Zeit, unter denen sich auch die folgenden oft finden: Herr, König, Helfer, Held, Tapferer, Hirt, Licht, Gerechtigkeit, Weisheit usw.

⁴⁾ Die Hellen. Mysterienreligionen, 1910, S. 43 ff. Rohr, *Griechentum und Christentum*, 1912, betont ebenfalls die Harmonie der Sprache (S. 19), hebt

Und doch findet sich der hebräische ruach elohim schon auf den ersten Seiten des Alten Testaments und spielt von da ab als kosmisches (weltbildendes), prophetisches und später als ethisches Prinzip eine grosse Rolle.¹⁾ Und wie steht es um die vorpaulinische Pneumalehre im Neuen Testamente? Das Pneuma ist in der Urkirche vor Paulus wohlbekannt. Wir wollen aus apologetischen Gründen das „pneumatische“ Johannesevangelium hier nicht benutzen, weil man es als nachpaulinische freie Konzeption ablehnen würde.²⁾ Indes genügt die Berufung auf die Synoptiker völlig. Schon Johannes der Täufer weissagt, dass der Messias „euch taufen wird mit Heiligem Geiste und Feuer“ (Matth. 3, 11; vgl. Lk. 12, 49 f.).³⁾ Jesus leitet dazu an,⁴⁾ um „den guten Geist“ zu bitten (Lk. 11, 13), verheisst ihn den Jüngern als Beistand in der Mission (Mk. 13, 11; Lk. 12, 12). Er wird „in euch reden“ (Matth. 10, 20). Noch der Auferstandene spricht davon, so wichtig war die Sache: „Bleibet in der Stadt, bis ihr ausgerüstet werdet mit der Kraft aus der Höhe (δύναμις

aber ebenso hervor, dass Paulus alle diese Termini in der Septuaginta fand, mit Ausnahme von πνευματικός, wofür sich aber πνευματοφόρος bot (S. 20). Dölger hat über die Geschichte vom Pneuma eine besondere Arbeit versprochen. H. Norden, *Agnostos Theos* 1913, S. 389, schreibt: „Es findet sich κύριε ὁ θεός in den LXX sehr oft“ als Anrede Gottes.

¹⁾ Vgl. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, 1910, S. 74 ff.; 100 ff.; 137 ff.

²⁾ Weinle, *Bibl. Theol.*, 1913, S. 80: „Es ist schlechterdings unmöglich, dem Jesus der alten Ueberlieferung die johanneische Christumystik in den Mund zu legen.“

³⁾ Freilich leugnet Bousset wieder die Echtheit; denn „wie hätte Johannes die christliche Geistestaufe weissagen können?“ (*Theol. Rundschau*, 1911, S. 81.) Das nennt man „Gründe“.

⁴⁾ Wollte man erwidern, dass man doch mit Uebernahme der Sprache auch deren geistigen Gehalt mit herübernehme, so verweisen wir als Gegenbeweis einfach auf das Beispiel Jesu, welcher in den Ausdrücken Himmelreich, Gott, Sohn Gottes, Menschensohn, Busse, Gericht, Auferstehung, Leben usw. die Sprache seines Volkes redete und doch fast in all diesen Punkten von ihm missverstanden wurde. Gerade in der Religion kann man Wortakkommodationen vollziehen ohne Geistesangleichung. Es kann die sprachliche Angleichung auch in der Absicht einer leisen, langsamen Korrektur geschehen, besonders wo man nicht brüskieren, sondern pädagogisch erziehen und umbilden will.

ἐξ ὕψους, Lk. 24, 49; vgl. Apg. 1, 4). Auf diese Verheissung be-
ruft sich Petrus am Pfingstfeste in seiner ersten Geistpredigt
(Apg. 2, 33), und verknüpft, was sehr beachtenswert ist, sofort
Sündenvergebung und die Gabe des Geistes (τὴν δωρεάν τοῦ ἁγίου
πνεύματος) mit Busse und Taufe (Apg. 2, 38). Und Paulus spricht
es als eine ganz allgemein bekannte Wahrheit des Christentums
aus, dass die Gläubigen unterschiedslos, als sie Christen wurden,
den Heiligen Geist empfangen (Gal. 3, 2, 14; 4, 6; Apg. 11, 16;
15, 8). Er setzt die Bekanntschaft dieser Wahrheit auch für die
Leser des Römer- und Kolosser-Briefes voraus, obschon er sie gar
nicht christianisiert hat. Diese vielen Pneuma-Aussagen können
doch unmöglich in das vorpaulinische Christentum eingetragen
sein; oder will die Religionsgeschichte schon eine vorpaulinische
Infiltration des antiken Mystizismus in die Lehre Jesu annehmen?
Wirklich vertreten neuerdings einige Radikale diesen Standpunkt,
wie Gunkel, Heitmüller, Bousset, Maurenbrecher. Und nun
stelle man sich das geradezu Unglaubliche der Entwicklung vor,
wenn man annimmt, dass die schlichten Fischerjünger von Galiläa
die Lehre Jesu sofort nach der Auffahrt des Meisters vor ihren
jüdischen Zuhörern in Palästina mit den heidnischen Pneuma-
Kyrios-Soter-Begriffen verquickt hätten, also sofort in den Grund-
begriffen diese Lehre hellenisierten. Nicht eine Spur von Beweis
lässt sich hierfür beibringen. Wir bleiben dabei, dass die
Geistvorstellung sich hinreichend aus dem alten Bunde erklärt,
dass sie in der Lehre Jesu bekannt ist, dass sie nach dem Pfingst-
ereignisse zu einem christlichen Hauptpunkte wurde, dass Paulus
sie vorfand als ein spezifisch christliches Heilsgut, dass er damit
die in seiner Damaskusvision wie in öfteren Offenbarungen ge-
machten pneumatischen Erfahrungen verband, und dass schon
hieraus die auffallende Häufigkeit des Gebrauchs von πνεῦμα plau-
sibel wird, wenn auch nicht völlig abgewiesen werden soll, dass
die Parallele auf heidnischer Seite vielleicht mitgewirkt hat.¹⁾
Beweisen aber lässt sich letzteres nicht. Und die Religions-

¹⁾ Reitzenstein verweist nicht nur auf die Mysten, sondern auch auf
die Dichter, die sich gern als Propheten „ein Eingehen des Gottes“ beilegen.
A. a. O., S. 45.

historiker selbst sind gezwungen, das rein Hypothetische ihrer Konstruktionen immer wieder hervorzuheben.

Was die mystischen Bilder des Apostels anbetrifft, so sind sie ihm unter den biblischen Autoren eigentümlich, aber Anklänge davon gibt es wieder teils im Alten Testament, teils in Wendungen aus der profanen und religiösen Umgangssprache; dahin gehört das Bild von der Besiegelung des Christen (σφραγίζεσθαι) durch den Heiligen Geist (2 Kor. 1, 21 f.; Eph. 1, 13; 4, 30),¹⁾ und von der Bezeichnung mit den „Stigmata Jesu“ vielleicht auch das Bild vom Anziehen unseres Herrn Jesu Christi (Röm. 13, 14; Gal. 3, 27; Eph. 4, 24; Kol. 3, 10), das sich schon Lk. 24, 49 in bezug auf die „Kraft“ Gottes findet. Die Benennung der Taufe als Eintauchung in Christi Tod ist schon durch Jesus vorbereitet, sofern er Taufe und seinen Tod miteinander verknüpft (Lk. 12, 49 f.); das Bild brauchte also so wenig wie die beiden letzten den Mysterienkulten der „phrygischen Bluttaufe“ entlehnt zu werden.²⁾

Wir kommen so zur Frage der Herkunft der sakramentalen Riten, zum Ursprung der paulinischen „Sakramentsmystik“. Schon die Kirchenväter sehen hierin, zumal in Taufe und Eucharistie, eine gewisse Ähnlichkeit mit heidnischen religiösen Gebräuchen, denken aber so wenig an eine gegenseitige Beeinflussung, dass sie letztere vielmehr für Teufelsnachäffungen halten.³⁾ Der katholische Standpunkt ist allgemein bekannt: Taufe und Eucharistie sind in ihren wesentlichen Teilen von

¹⁾ Dölger, Sphragis, 1911, S. 78 ff.; jedenfalls geht das verbreitete Bild auf den Profangebrauch zurück. Ebenso die *στίγματα Ἰησοῦ* Gal. 6, 17 auf den Brauch der Sklavenbrandmarkung (ebd., S. 46 ff.).

²⁾ So nennt man den hässlichen Ritus des Taurobolium, wobei der in einer Grube kniende Initiant von dem Blute des darüber geschlachteten Stieres überströmt wurde.

³⁾ Justin, Apol. I 66; dial. 70 u. 78; Tertullian, De praescript, 40: celebrat (Mithra) panis oblationem; De cor. 15; De bapt. 5; Clem. Alex. Protrept. XI 119, 1; vgl. Schermann, Aegypt. Abendmahlsliturgien 1912, S. 1 f. Zur Taufe vgl. von Katholiken besonders W. Koch, die Taufe im Neuen Testament 1910, von Protestanten v. Stromberg, Studien zur Theorie und Praxis der Taufe 1913; beide mit weiterer Literatur; Heitmüller, Taufe und Abendmahl bei Paulus 1904.

Christus eingesetzte Sakramente, d. h. gnadenwirkende Zeichen. Bei den neueren liberalen Theologen war es längst ausgemacht, „dass Paulus die Sakramente in das Christentum eingeführt hat“. ¹⁾ Man legt das so aus, als habe er aus dem blossen Aufnahme-ritus der Taufe (wobei die Sündenvergebung von Glaube und Busse allein abhängig gewesen) das Sakrament gemacht, indem er daran das hl. Pneuma geknüpft habe. Die Religionshistoriker unternehmen es, die Theorie weiter auszubauen. Sie rücken das von Paulus (Röm. 6, 3 f.; Gal. 3, 27) über die Taufe gelehrt Mitsterben und Mitaufstehen mit Christus in die nächste Nähe der „hellenistischen Spekulation von dem sterbenden und auflebenden Gotte“. ²⁾ Paulus hat nach ihnen den wichtigsten Begriff der subjektiven Erlösung, den Wiedergeburtsgedanken, aus dem Heidentum genommen so gut wie die Idee des lebendigmachenden Pneuma. Ähnlich wird die paulinische Eucharistielehre beurteilt. Hier schwelgt man geradezu in den gewagtesten Kombinationen. ³⁾ Wer die phantasievollen Aufmachungen liest, sollte meinen, dahinter steckten die sichersten Gründe; wer aber ernstlich nach solchen fragt,

¹⁾ Stimmen dieser Art bei Stromberg, S. 18. Vgl. dagegen W. Koch, Die Taufe i. N. T., 1910.

²⁾ Bousset, Kyrios, 171 ff.; er nennt hier wieder seine paulinischen Quellen: Poimandres, das Corpus Hermeticum usw. Vgl. S. 23.

³⁾ So Heitmüller, der sich auf wilde Kriegsgebräuche der Azteken in Mexiko, auf Tieropfer von Thraziern und Beduinen am Sinai beruft (Taufe und Abendmahl bei Paulus 1903, S. 40 ff.) und dann urteilt, dass „das Herrenmahl aufs engste zu ihnen gehört“. Vgl. Ders., Taufe und Abendmahl im Urchristentum, 1911. Dieterich nennt einen Zauberpapyrus geschmacklos, „Eine Mithrasliturgie“, 1910, und redet S. 106 von der „magischen Kommunion“ bei Paulus. Heinrici nennt das mit Recht eine „wenig sachentsprechende“ Titulatur des „mithrischen Zauberrituals.“ (Internat. Wochenschr. 1911, S. 418 ff.: Ist das Urchristentum eine Mysterienreligion?) Ohne jeden Beweis spricht auch Jacoby. Die antiken Mysterienreligionen und das Christentum, 1910, S. 70, in bezug auf die paulinische Eucharistie von „hellenistischer Mystik“; ebenso geht hier nach Weinl „Paulus in den Bahnen zeitgenössischer Mystik“ (Bibl. Theol. usw., S. 301). Wie konfus man bisweilen ist, zeigt oft schon die Form des Buchtitels; so schreibt Reuterskiöld eine Schrift: „Die Entstehung der Speisesakramente“, 1912, und handelt dann darin einzig von den Kultmahlen des Totemismus. Vgl. W. Koch, Das Abendmahl i. N. T., 1911; Batiffel, L'Eucharistie⁵, 1913, S. 97—166.

erhält nur ungenügende Antwort. Wieder wird erst laut die Analogie des äusseren Ritus in den antiken religiösen Mahlzeiten hervorgehoben, die schon den Vätern aufgefallen war. Aber damit begnügt man sich nicht. Paulus soll seine realistische Vorstellung von dem Geniessen des Leibes und Blutes des Herrn, die man jetzt offen anerkennt, den in der antiken Welt weitverbreiteten religiösen Mahlzeiten entlehnt haben, und durch ihre Gedanken bereichert das schlichte Abschiedsmahl Jesu zu einem Sakrament und Opfer umgebildet haben.¹⁾ Dass solche Mahlzeiten existierten, weiss man längst, und Paulus selbst spricht einmal davon und sogar im Zusammenhang von Ausführungen über die Eucharistie (1 Kor. 10, 18—22). Aber er verfehlt nicht über diese „Analogie“ auch sein theologisches Urteil zu fällen: „Was die Heiden opfern, opfern sie den Teufeln.“ Zudem ist durchaus daran festzuhalten, dass die Vorstellung, in solchen Mahlzeiten die Gottheit mit der Speise zu geniessen, keineswegs durch Zeugnisse beweisbar ist, sondern eine zwar oft wiederholte, aber nichtsdestoweniger unbewiesene Behauptung bleibt.²⁾

¹⁾ Wie heissblütig man hier den Kontakt herstellt, ist kaum zu begreifen. So nennt Knopf, Probleme der Paulusforschung, 1913, S. 38, die Parallelen zu Taufe und Abendmahl „schlagend und unleugbar“. „Jesus selber aber steht der Sakramentsmystik vollständig fern.“ Aber sie ist „sehr schnell gekommen“. „Wo das zuerst geschah, wissen wir nicht, aber wohl schon vor Paulus ist diese folgenschwere Entwicklung eingetreten. Paulus bezeugt uns die vollendete Tatsache und er steht selber in dieser Entwicklung. Auf der einen Linie ist damit der Anfang der katholischen Kirche gesetzt. Paulus der Hellenist hat hier so empfunden und gedacht wie seine hellenistische Umwelt.“

²⁾ Diese Unbeweisbarkeit, auf die Blötzer, 1907 (St. a. Maria Laach, S. 196) sich berief, besteht auch heute noch. Das wird bisweilen auch anerkannt. Loeschke schreibt in Hilgenfelds Z. f. W. Theol., 1912, S. 195, dass dieser Gedanke „nicht so häufig, wie man es vielleicht glauben sollte, zu belegen sei“. Er gibt drei „Belege“. Man höre: „Die mythische Zerreissung und Verspeisung des Dionysos-Zagreus durch die Titanen wurde im orphischen Kult durch Zerteilung und Verspeisung des Opfertieres nachgebildet, welches den Gott selbst darstellte (Scholion z. Clemens Protreptikos, S. 318, 5 Stäh.). Ähnliches lässt sich vom Thrakischen Dionyskult sagen: Die Mysteriasten essen den Gott-Stier, um selbst Götter (*Βάκχοι*) zu werden (S. Rohde, Psyche II. 14 f.), so wie die Bakchantinnen Efeu verzehren, in dem der Gott wohnt“ (Plutarch quaest. Rom. 112, p. 291 a; Pausanias I, 31, 6; Gruppe, Griech. Mythologie II.

Was wir zum Schluss dieser Uebersicht noch kurz feststellen müssen, ist folgendes. Erstens, man konstatiert bei Paulus sowohl in der Tauf- als Eucharistie-Lehre das (katholische) opus operatum; also ist dies nicht ein späteres Fündlein der Scholastik; man gibt zu, dass der Apostel in 1 Kor. 10 und 11 deutlich die reale Gegenwart lehrt. Einige kennzeichnen diese Sakramentsauffassung mit dem antikatholischen Schlagwort „magisch“,

732 ff.). Dies Material führt Loeschke gestützt auf den Kommentar von H. Lietzmann zum 1 Kor., S. 125 an. Man sollte nun erwarten, die Folgerung daraus wäre so bescheiden wie die Aussage über die Häufigkeit der „Parallelen“. Doch er fährt fort: „Nimmt man das alles zusammen, so ergibt sich unmittelbar, wie die paulinischen Einsetzungsworte der Eucharistie zu verstehen sind.“ Paulus hat sich also sein Verständnis vom Abendmahl aus den heidnischen Mythen geholt und gibt das für Offenbarung vom „Herrn“ aus und verkündigt es als „himmlische Weisheit“. Wie man sich doch plagt, für die rechte Erklärung, die man nicht will, Ersatzmittel zu finden! Doch gibt es auch unter den Protestanten solche, die sowohl eine Parallelisierung von Paulus und den heidnischen Riten ablehnen als auch die Idee vom „Essen der Gottheit“ für unbewiesen und unbeweisbar halten; so Clemen, a. a. O., S. 55: „Davon ist uns m. W. nichts überliefert“; Orelly, Allg. Religionsgeschichte II., 1913, S. 184: „Der Unterschied ist bei näherer Prüfung überall grösser als die Analogie“; Feine, Theol. d. N. T., 1911, S. 501: „Derartigen Erklärungsversuchen (wie von Dieterich, Heitmüller, Bousset) müssen wir mit Nachdruck entgegen treten“; Schweitzer, Paulin. Forschung, S. 162: „Gewiss ist nur, dass auf beiden Seiten Kultmahle bestehen; von denen der Mysterienreligionen wissen wir fast nichts“; und selbst Reitzenstein, der als „Analogie“ nichts wie einen „Zaubertext“ über einen „Liebeszauber“ beibringt, gesteht: „Es ist nur ein Spiel mit Möglichkeiten, wenn nicht ein günstiger Zufall uns neuen Aufschluss über Brauch und Deutung der in den meisten Kulte üblichen Mysterienmahle gibt.“ (Die hellenist. Mysterienreligionen, 1910, S. 51); und der viel zitierte Cumont sagt: „Man muss zugeben, diese Quellen sind ungenügend und erst ungenügend erforscht. . . . Wir wissen nicht, wie die Alten beteten; wir dringen nicht in das Innere ihres religiösen Lebens“ (Die orient. Religionen im röm. Heidentum, 1910, S. 13 f.). Vgl. auch die Mysterien des Mithra, 1911, S. 183 f. In bemerkenswerter Unsicherheit schreibt Reitzenstein in seinem Poimandres, 1904, S. 250: „Es ist kaum zu vermeiden, dass je nach Neigung und Studiengang der eine zu viel als ägyptisch, der andere zu viel als babylonisch, der dritte alles als persisch in Anspruch nimmt, und dass bei dem einzelnen Arbeiter eine gewisse Farbenblindheit eintritt, die ihn für wichtige Unterschiede unempfindlich macht.“ Diese Farbenblindheit beherrscht heute die Religionshistoriker weithin gegenüber all dem, was uns und der Tradition als spezifisch christlich erscheint.

andere suchen den Apostel vor diesem Vorwurf zu schützen und für die protestantische symbolische Auffassung in etwa zu retten.¹⁾ Für die sakramentale „Magie“ beruft man sich bei der Eucharistie ausser auf die Wendungen von der Teilnahme am Leibe und Blute Christi, auch auf die Wirkungen der Krankheit bei unwürdigem Genuss; bei der Taufe auf die Totentaufe. Zum ersten Punkt ist kurz zu bemerken, dass wir das Geständnis von der Realität und dem opus operatum mit Genugtuung buchen, da die Katholiken nichts anderes glauben. Den Einwurf der „Magie“ gegen Paulus und die Kirche entkräften wir durch den einfachen Hinweis, dass Paulus so gut wie die Kirche als psychologische Vorbereitung für das opus operatum bestimmt und deutlich Glaube und Busse, gläubige Selbstprüfung fordert (1 Kor. 11, 20—24). Auch die viel versuchte Berufung auf die „Totentaufe“ beweist keine sakramentale „Magie“ für Paulus;²⁾ sie ist nur ein argumentum ad hominem, geeignet, die Gegner (ex concessis) zu widerlegen. Hätte sie der Apostel selbst gebilligt und als wirksam angesehen, so würde er den Thessalonichern, die wegen ihrer Verstorbenen in Trauer waren, wie überhaupt allgemein die Totentaufe als ultima ratio der Heilsaneignung empfohlen haben, wofür sich natürlich keine Spur von Beweis bei ihm findet.³⁾

Ein zweiter wichtiger Punkt ist der, dass Paulus in der „Sakramentsmystik“ nicht original ist, denn ihr Grundgedanke, die Verbindung von Taufe und Pneuma ist, wie man, wenn auch widerwillig und zögernd, zugeben muss, vorpaulinisch. Er findet sich nicht nur bei den Synoptikern (Matth. 3, 11, 16;

¹⁾ Feine, a. a. O., S. 502 f., redet bei ihm noch von „geistiger Speise“; aber auf dieser Höhe hätten sich schon seine Gemeinden nicht halten können und an „magische“ Wirkungen geglaubt. Vgl. auch F. Dibelius, Das Abendmahl, 1911, S. 107—116.

²⁾ Weinel, Bibl. Theol. d. N. T.³, S. 367, sucht dafür auch 1 Kor. 10, 1—4 aufzuspielen.

³⁾ Deshalb ist der Versuch A. Seebergs, Die Taufe im N. Testament, 1913, S. 20, die Totentaufe durch 1 Petr. 3, 19 f.; Eph. 4, 8 ff.; Matth. 12, 39 u. Röm. 10, 7 zu retten, hinfällig. Moderne protestantische „Evangelisten“ versprechen bisweilen den Heiden, im Jenseits ihre Mission an ihnen fortzusetzen. Vgl. Kleuker, Ein Phantasiebild des Ev. Keller vom Leben nach dem Tode, 1914.

Mk. 1, 8, 10; Lk. 3, 16, 22; vgl. Joh. 1, 32 f.; 3, 5; 7, 38 f.), sondern auch in der Apostelgeschichte (Apg. 1, 5; 2, 38) und wird von Paulus selbst als allgemeiner Glaube auch in jenen Gemeinden vorausgesetzt, die er nicht missioniert hat: Röm. (6, 3) und Kolossä (2, 12). Wenn man aber die Synoptiker und Apostelgeschichte als „nachpaulinische Quellen“ ansetzt und doch von einem „vorpaulinischen Christentum“ redet und hier all das, was man nicht auf Jesus zurückführen will, infolge heidnischer Infiltration entstehen lässt, so verläuft man sich in eine Sackgasse; denn es bleibt für ein vorpaulinisches Christentum nur Paulus als Zeuge. Man gesteht auch diese Schwierigkeit ein. Ebenso muss man bei der Eucharistie zugeben, dass sie von Paulus nicht wesentlich beeinflusst und verändert ist.

Drittens, soweit das Problem Paulus und Jesus hier in der Mystik wieder zu erledigen ist, so ist es eine kühne Behauptung, dass letzterer ganz und gar „unmystisch“ gewesen sei. Schon die Propheten und der Täufer hatten den Weg zur religiösen Innerlichkeit angebahnt. Von Jesus sagt man doch im Protestantismus allgemein, dass er ein ganz einziges Gott-Vater-Erlebnis gehabt, und dass er weiter für sich wie für alle den Satz vom Reiche Gottes in uns aufgestellt habe.¹⁾ Er ruft alle zu sich, um ihnen den Herzensfrieden in und mit Gott zu gewähren (Matth. 11, 28–30), hält die Kontemplation für den „besseren Teil“ des religiös-sittlichen Lebens (Lk. 10, 38–42) und die Liebe zu Gott für das Wesen der Religion (Matth. 22, 37), betont überall das „Herz“ als Sitz der Religion (Matth. 5, 8; 11, 29; 18, 35; Lk. 6, 45; 8, 15; 12, 34; 16, 15); verheißt eine gewisse „Gottschauung“, also doch Gottesunion schon auf Erden denen, welche reinen Herzens sind (Matth. 5, 8). Dazu nehme man die starkmystischen Aeussierungen des 4. Evangeliums (1, 13; 3, 5 f.; [1 Joh. 3, 2, 9; 4, 4–7, 13, 16; 5, 18]; 14, 21, 23; 15, 10; 16, 27; 17, 22 f.), sowie die mystischen Grundgedanken von anderen Aposteln, wie von Jakobus (1, 18) und Petrus (I, 1, 3), und man wird auch hier zur Ueberzeugung gelangen, dass Paulus die

¹⁾ Harnack baut auf diesen beiden Gedanken Matth. 11, 27 und Lk. 17, 21 sein ganzes „Wesen des Christentums“, 1901, auf; vgl. S. 34 ff.; 79 ff.

mystische Idee, es trete das Göttliche in uns ein und erneuere und belebe uns mit übernatürlichen Kräften, und verbinde sich mit uns geheimnisvoll zu einer neuen Lebensmacht, weder selbst erfunden, noch aus den Mysterienkulten oder hermetischen Schriften entnommen, sondern einfach aus der Tradition überkommen, in Visionen und Offenbarungen bestätigt und neu befruchtet, weiter ausgebildet und zu einer Zentrallehre des Christentums gemacht hat, die von seinen Zuhörern um so leichter aufgegriffen und verstanden wurde, als sie positiv sowohl durch jene Tradition und durch das Pfingstereignis und ähnliche Vorkommnisse bei der Taufe, als auch vielleicht negativ durch Anklänge, die aus der religiösen Umwelt der Heiden etwa zu ihnen herüberdrangen, dafür vorbereitet waren, so dass auch hier gilt: *gratia (revelatio) praesupponit naturam*, die Offenbarung knüpft gern an Vorhandenes an, vertieft, erweitert, erhöht, vervollkommenet es.

Was endlich noch in dem Problem Jesus und Paulus die oft gehörte Behauptung anbelangt, dass erst Paulus die Idee der Kirche und der Sakramente in die Christenheit eingeführt, da diese der Lehre Jesu völlig fremd seien, so möchten wir hier kurz mit einer Distinktion antworten: in dem unverstümmelten Evangelium Jesu sind sie sowohl bekannt, dass jedes unterrichtete Schulkind sie danach wiederzugeben vermag; das verstümmelte Evangelium aber ist für uns keine Quelle der Lehre Jesu; die Methode, unbequeme Texte zu beseitigen, ist zwar leicht und noch beliebt, muss aber auf die Dauer auch im Lager der Kritiker als unwissenschaftlich und willkürlich dem Misstrauen und der Geringschätzung verfallen. Wenn man sagt, Jesus habe sicher den „mystischen Kirchenbegriff“ von Paulus nicht gekannt, so genügt es, zu antworten, dass er nach Matth. 16, 18 f. den Begriff der Kirche mit dem des Himmelreichs verbindet, mit letzterem aber sicher eine geistige Gnade und mystische Grösse versteht.¹⁾ Zudem: wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind, ist er mitten unter ihnen (Matth. 18, 20), wie er denn immerfort in seiner Kirche bleiben will bis an das Ende der Welt (Matth. 28, 20).

¹⁾ Kürzlich hat auch Matth. 16, 18 f. wieder mehr Gnade gefunden; vgl. Z. f. ntl. W., 1914.

IV. Die paulinische Ethik.

Ist es erlaubt, bei Paulus von einer Ethik zu sprechen? Deissmann antwortet mit anderen Kritikern: „Paulus ist kein Ethiker; in wichtigen ethischen Prinzipienfragen hat er, wie andere grosse Seelsorger auch,¹⁾ ein Bedürfnis nach prinzipieller Ausgeglichenheit nicht empfunden.“ Auch katholische Theologen, wie Prat, heben hervor, dass im Vergleich zu den abgemessenen und zusammenhängenden dogmatischen Ausführungen die ethischen sich wie zerschnittene und zerhackte Gedankengebilde ausnehmen, in denen die Einzelermahnungen oft „wie eine monotone Litanei“ sich aneinanderreihen ohne Verbindung mit einer leitenden Hauptidee oder auch nur mit einem grammatikalischen Bande.²⁾ Wir haben also bei Paulus noch weniger als eine Dogmatik ein Moralsystem zu erwarten, in dem allgemeine formelle Grundsätze die festen Ausgangspunkte für besondere sittliche Belehrungen bilden, für kasuistische Lebensbetrachtungen und praktische Entscheidungen. Trotzdem ist es wahr, dass „wer Paulus verstehen will, seine Ethik nicht ausser acht lassen darf“. ³⁾ Wir vermögen uns durchaus nicht das Urteil Prats anzueignen, dass das der schwache Punkt in der Ethik Pauli sei, dass er das mosaische Gesetz zwar abgeschafft, aber

¹⁾ Er denkt wohl an Luther! Andere ähnliche Stimmen dieser Art liessen sich noch mehrere anführen.

²⁾ Les parties morales des lettres de Paul, coupées, hachées, déchiquetées en incises minuscules, s'égrènent de plus souvent comme une litanie monotone, sans suite apparente, sans lien grammatical, sans rapport avec l'idée maitresse, l. c., p. 441.

³⁾ Heinrichi, Ist das Christentum eine Mysterienreligion, Internationale Wochenschrift, 1911, S. 419.

nirgends klar und rund gesagt habe, wodurch er es ersetze;¹⁾ wir halten vielmehr dafür, dass auf den ganzen Paulinismus auszudehnen ist, was Tobac²⁾ in bezug auf den Galaterbrief schreibt, dass die Moral aufs innigste mit der Dogmatik verbunden ist, indem sie nur die Folgerung aus ihr darstellt. Es will uns bedünken, dass ein ganz sicherer leitender Gedanke in der Sittenlehre Pauli uns entgegenleuchtet: Die mystische Union mit Christus ist der Hintergrund für alle seine ethischen Vorstellungen, die gesunde Wurzel, aus der er alle sittliche Tätigkeit des Christen entweder formell herleitet, oder doch als entsprossen stillschweigend voraussetzt.³⁾ Und wenn man bei Paulus den kurzen klaren Satz liest: „Die Liebe ist die Erfüllung des Gesetzes“ (Röm. 13, 10), möchte man wohl auch behaupten, dass er bestimmt genug angegeben hat, wodurch er das alte Gesetz ersetzt wissen wollte. Doch mit solch allgemeinen Sätzen ist wenig gedient, wir müssen in die Einzelheiten eintreten. Wenn wir dabei auch von der Anlegung eines späteren Moral-Schemas absehen müssen, falls wir die paulinischen Gedanken nicht um

¹⁾ Voilà justement le point délicat, j'allais dire le point faible, de la morale de Paul: après avoir fait table rase de la loi mosaïque, il ne dit jamais clairement par quoi il la remplace. I. c., p. 442. Ganz richtig dagegen urteilt Tobac: Le chrétien n'est plus sous la loi mosaïque, mais il n'est pas sans loi: il a en lui la loi du Christ. Dictionnaire de Théologie catholique, VI, 1914, Sp. 1050.

²⁾ La morale de l'Épître aux Galates est intimement liée aux développements dogmatiques, qui précèdent; elle ne fait qu'exposer le grand principe de la liberté chrétienne, conclusion logique de l'Évangile de la justification.* Dictionnaire de Théologie Catholique s. v. Galates, 1914, S. 1050 f. Auch Benz, Die Ethik des Apostels Paulus, 1913, S. 1.

³⁾ Auch Wrede (Paulus², 1907, S. 69), der in Paulus' Ethik „wenig originale Züge“ findet, muss doch wieder anerkennen, „wie auch die Ethik einmündet in die (dogmatischen) Hauptgedanken, und wie sie von daher eine besondere Bedeutung empfängt. Die Idee, dass der Christ kraft des Todes und der Auferstehung Christi in einem neuen Leben steht, und die Idee des Geistes, der ja das Neue auf Erden recht eigentlich darstellt, geben dem Kampfe gegen den alten Menschen den stärksten Akzent; es gilt die Verpflichtung zu fühlen, die der Besitz des Geistes einschliesst; es gilt nach dem Geiste zu wandeln.“

ihre Originalität bringen wollen, so können wir doch dieser ganz entsprechend folgende Punkte bei Paulus leicht auseinanderhalten: das innere subjektive und objektive Prinzip der Sittlichkeit, der Wille Gottes als ihre äussere Norm, ihre Früchte, ihre Störungen, ihre göttliche Endbeurteilung.

Kurz können nach dem bisher Gesagten die beiden ersten Punkte abgetan werden. So gewiss es ist, dass der Mensch vor der Rechtfertigung und Neuschaffung keine guten Werke, die vor Gott Geltung haben, verrichten kann, so sicher ist es, dass dies nachher möglich und notwendig ist.¹⁾ Hier kann man das Ganze in einem Satze ausdrücken: „Ich vermag alles in dem, der mich stärkt“ (Phil. 4, 13). Pauli sittlicher Wahlspruch lautet kurz und prägnant: „Seid stark im Herrn und in der Kraft seiner Stärke“ (Eph. 6, 10). Zwei Faktoren sind hier, wie auch sonst, deutlich genannt, getrennt und verbunden: das Ich des Apostels und der, der ihn stärkt mit seiner Gnade. Von der Gnade und ihrer Notwendigkeit braucht hier nach der bereits erörterten Pneumalehre kaum noch etwas gesagt zu werden (vgl. 1 Kor. 3, 4—9; 12, 3; 15, 10; 2 Kor. 3, 5; Röm. 5, 15; 6, 17; 8, 26 f.; Gal. 3, 22; Phil. 1, 29; 2, 13; Eph. 2, 3; 5, 8). Nur auf das neben ihr stehende gläubige Ich sei noch ein kurzer Blick geworfen. Dieses Ich war ehemals in die Sünde gesunken, aber nicht von ihr völlig verschlungen. Es blieben Anknüpfungspunkte für Verstand und Willen; für ersteren noch mehr als für letzteren. Er weiss noch von Gut und Böses und erkennt noch eine gewisse objektive Sittennorm, sei es im Naturgesetze des Heiden, sei es im positiven Gesetze des Juden. Freilich ist es besonders rings um den Heiden herum Finsternis geworden und auch in diesem selbst, aber seine sittliche Sehkraft kann er unmöglich ganz eingebüsst haben, da er ja sieht, wenn das helle Licht der Gnade ihn trifft. Paulus weiss das aus eigener Erfahrung von sich und anderen. Schlimmer freilich sah es ehemals aus mit dem Willen. Gerade

¹⁾ Vgl. über die sprachliche Seite der Gnade Wetter, Charis. Ein Beitrag zur Geschichte des ältesten Christentums, 1913. Die theologische Seite kommt bei den Protestanten stets zu kurz, weil sie Vergebung und Heiligung trennen. Vgl. Bartmann, Lehrb. d. Dogm.³, S. 473 ff.

dieser bildete das schwächste Moment in der menschlichen gegebenen Natur. Er ist zum wahren Revolutionär geworden, bäumt sich auf gegen das Gesetz (Röm. 7, 8—23), ja sogar gegen den Gesetzgeber bis zur Feindschaft gegen ihn (Röm. 8, 7). Aber seine dauernde Natur ist das doch auch nicht, vielmehr die Folge einer fortschreitenden Entwicklung und Ausreife im Bösen (Röm. 1, 24—32). Es gibt normale Augenblicke, wo der Wille ein natürliches Wohlgefallen am Sittengesetze und dem von ihm geforderten Guten hat. Aber dann ist er doch wieder in sich zu kraftlos, als dass er das erkannte und gewollte Gute auch ausführt.¹⁾

Mit der Umschaffung des alten Menschen und der Einkehr des neuen heiligen Pneumas ist das dann alles anders geworden. Der vormem dunkle sittliche Verstand ist hell, der einst schwache Wille ist Kraft Gottes und somit ist alles neu geworden: neu das sittliche Subjekt — neu auch die objektive Sittenregel.

Gibt es denn überhaupt im neuen Leben nach Paulus noch eine solch äussere Sittenregel? Man hat es bezweifelt und behauptet, dass nach ihm jeder Gläubige seine Lebensregel in

¹⁾ Hierüber schreibt nicht unzutreffend Jodl, Geschichte der Moral.³ I, 1906, S. 137: „Paulus verteidigt die sittliche Naturanlage im Menschen Röm. 2, 12—16 . . . Es gibt für ihn „eine Sittlichkeit ausserhalb des Christentums, welche freilich nicht die wahre ist und bei der vielfachen Verdunkelung des natürlichen Gesetzes durch die Sinnlichkeit zu sehr schlimmen Ausartungen führen kann, aber der Möglichkeit nach doch vorhanden ist und von der Existenz eines Besseren im Menschen Zeugnis gibt. Ihn denkt Paulus noch nicht als in jenem Zustande völliger Verderbtheit befindlich, den später Augustinus (? , Luther!) zum Ausgangspunkt seiner Theorie genommen hat. Das Böse ist ihm noch nicht die Quintessenz des ganzen menschlichen Wesens, sondern nur ein Teil desselben, welchen wir etwa als das Animalische im Gegensatz zum Geistigen bezeichnen können.“ Paulus sei hierin Hellenist und habe trotz seines ethischen Pessimismus noch Beziehungen zum hellenistischen Optimismus. Paulus habe gegen Juden und Heiden den Tod Jesu legitimieren müssen und darin liege seine Rechtfertigungslehre begründet; denn „dieser Gefühlspunkt forderte die Impotenzklärung des natürlichen Menschen, die Unfähigkeit des Gesetzes im engeren wie im weiteren Sinne (d. h. des jüdischen wie des natürlichen), ihm zur Sittlichkeit zu verhelfen“ (a. a. O., I, S. 139). In den letzten Sätzen wird die Tatsache der Erbsünde und der natürlich sittlichen Schwäche völlig verkannt.

sich selber trage, etwa wie der Baum seine Entwicklungsgesetze. Wie dieser zur bestimmten Zeit seine Früchte trägt, so auch wird der Gläubige unter den jeweiligen konkreten Umständen nach seinem inneren Geistesgesetze entscheiden und vollbringen, was Gott von ihm fordert.¹⁾ Das ist nun offenbar nicht genau die Meinung des Apostels; denn wozu dann all die vielen Ermahnungen in dem zweiten Teile seiner Briefe; sie wären völlig unnütz und daher unbegreiflich. Sehen wir näher in die Paulinen, so gewahren wir bald, dass Paulus auch den umgeschaffenen Menschen in den Rahmen einer äusseren Sittenordnung hineingestellt hat.

Es waren mehrere Gründe, die ihn veranlassten, von diesem Punkte zu reden. Zunächst die Polemik gegen seine judaistischen Feinde. Nachdem Paulus das alte Gesetz, Jahrhunderte hindurch der Stolz und Ruhm Israels, so gründlich beseitigt hatte, lag der ihm gemachte Röm. 6, 1 erwähnte Vorwurf: er beseitige das Sittengesetz und damit die Sittlichkeit und lehre das Böse zu tun, damit sich die Gnade betätigen könne, wirklich nahe. Schon dieser Vorwurf allein nötigte ihn, das Fundament seiner Sittenlehre aufzuzeigen. Es geschieht Röm. c. 6. u. 8. Man kann das, was er darüber ausführt, zunächst zusammenfassen in das spätere scholastische Axiom: *agere sequitur esse*. Man ist im Heiligen Geiste, also lebt man auch in ihm; man hat in ihm seinen Bestand und Halt, also auch seinen sittlichen Verpflichtungsgrund. Der ganze neue Lebensstand existiert nicht, wenn er sich nicht in einem sittlichen Leben offenbart. Das ist das Merkmal des Christen, dass er nicht mehr vom Gesetze äusserlich geleitet, sondern vom Geiste innerlich getrieben wird (Gal. 5, 18; Röm. 8, 14). Die Ethik des Apostels ist die Kehrseite seiner Mystik. In den mystischen Gedankengängen zeigt uns Paulus in stets neuen Wendungen das grosse Erlösungsgut der pneumatischen Gottesgemeinschaft, in den ethischen gibt er die sittliche Nutzenanwendung davon. Sicher und deutlich ist das im Römer-

¹⁾ Es ist die gemeinprotestantische Auffassung, dass nach Paulus, wie Weinelt (a. a. O., S. 381) sagt, „das neue sittliche Leben aus dem neuen religiösen Leben wachse wie die Frucht am Baume“.

und Galaterbrief; in anderen Briefen tritt die innere Abhängigkeit von Moral und Dogma freilich nicht so klar zutage. Die *unio mystica* ist also nach Paulus Gabe Gottes, die sittliche Tätigkeit Rückgabe des Menschen. In der einen wirkt Gott allein, in der andern wirken Gott und Mensch zusammen. In der einen liegt die Bewegung von oben nach unten, in der anderen von unten nach oben. Für die eine lautet das Stichwort: „Gott hat uns seinen Sohn gesandt“ (Röm. 8, 3, 32); für die andere: „Suchet was droben ist . . . nicht das was auf Erden ist“ (Kol. 3, 1 f.). Die christliche Sittlichkeit ist die ideale und reale Konsequenz der Erlösung, überall wo diese normal verläuft. Wir sind in Christo und seinem Geiste, also können wir nicht mehr im Fleische und seinen Sünden sein. Wir sind Kinder Gottes, also können wir nicht mehr wie ehemals Feinde Gottes sein. Wir sind seit der Taufe Diener der Gerechtigkeit, also können wir nicht mehr Sklaven der Ungerechtigkeit sein. „Welche Gemeinschaft hat Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit? Welche Verbindung hat das Licht mit der Finsternis? Welche Uebereinstimmung hat Christus mit Belial? (2 Kor. 6, 14 f.) Das ist die berühmte paulinische Logik der Tatsachen und zugleich der Kardinalpunkt seiner Ethik: „Wenn wir im Geiste leben, lasst uns auch im Geiste wandeln“ (Gal. 5, 25: *εἰ πνεύματι ζῶμεν, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν*).

Und doch müssen wir hier im Sinne des Apostels eine sehr wichtige Einschränkung machen. Wir würden seine Gedanken nur verwirren und fälschen, wollten wir die obigen Sätze ganz mechanisch und gleichsam im physischen Sinne verstehen. Ganz gewiss ist es wahr, dass wir nach der paulinischen Lehre von der Neuschöpfung in unserem Geiste und seinen Fähigkeiten physisch umgewandelt werden, dass dies in uns einziehende neue Leben dinglich, real begründet ist. Aber diese Umwandlung ist doch nur eine akzidentelle, keine substantielle, daher ein verlierbares Gnadengut und nicht ein unveräusserliches Naturgut. Es ist eine Ungeheuerlichkeit, dem Apostel den Gedanken aufzubürden, dass der Christ nicht mehr sündigen könne.¹⁾ Vgl. S. 144 ff.

¹⁾ Daher trifft sie auch nicht der Vorwurf von Heinatsch, *Die Krisis des Heiligungsbegriffes*, 1913, S. 41, dass es eine Illusion sei, bei Paulus eine

Daher ist es auch ebenso unerträglich, wenn man sein Wort von dem Getriebenwerden durch den Geist (Röm. 8, 14) und ähnliche Wendungen, mit Weinel und anderen als „ein Müssen, ein Nichtanderskönnen“¹⁾ auszudeuten versucht. Das wäre calvinischer Prädestinarianismus, aber nicht echter Paulinismus. Paulus ist nicht so zu verstehen, dass das sittliche Wirken sich aus dem pneumatischen Sein einfach naturhaft und wie in einem physischen Prozesse ergebe. Vielmehr bleibt das Verhältnis zwischen Pneuma und Mensch ein freies und deshalb das darin begründete Wirken ein wahrhaft sittliches²⁾ und was man aus den Paulinen anführen kann für eine Notwendigkeit, einen Zwang, den uns Gott antut, für ein Getriebenwerden vom Geiste Gottes, ist nur zu verstehen entweder als starke Hervorhebung des göttlichen Heilsfaktors oder auch als Folgerichtigkeit des einmal eingenommenen übernatürlichen Standpunktes. Paulus nennt die Tugenden des Gläubigen eine „Frucht des Geistes“ (Gal. 5, 22; vgl. Phil. 1, 11: *fructus iustitiae*), weiss aber so gut wie Christus, der dasselbe Bild von der Frucht gebraucht (Matth. 7, 16 ff. u. ö.), dass diese nicht von selbst am Baume des neuen Menschen wächst, sondern nur, wenn auch dieser die Früchte will, nach Vollendung und Ausgestaltung seines Wesens strebt; kurz wenn er bleibt, was er ist und wirkt, was er soll. Daher die vielen Imperative in der Sittenlehre des Apostels. Es ist von Interesse zu beobachten, wie er an seinen berühmten axiomatischen Satz, in dem Geiste zu wandeln, weil wir in ihm leben, sofort eine ganze Reihe sittlicher Ermahnungen

„Umwandlung der sündigen Menschennatur anzunehmen, die beinahe automatisch (!) das Gute tue, von einer habituellen Heiligkeit zu reden, die mühelos das Gute produziere“.

¹⁾ Bibl. Theol. d. N. T.², 1913, S. 331. Bousset, Kyrios, S. 164: „Pauli ganze Ethik steht nicht unter dem Zeichen des harten ‚Du sollst‘, sondern unter dem Motto: Ihr müsst, weil ihr gar nicht anders könnt.“

²⁾ Weil Paulus die Gnade und Freiheit gleichermassen betont, also sicher ihr Verhältnis synergistisch denkt, kann Deissmann den falschen Satz schreiben: „Darum können sich Deterministen und Indeterministen auf ihn berufen. Paulus selbst war weder das eine noch das andere, ihm war das Ruder soviel wert als das Segel“ (Paulus, S. 126).

knüpft (Gal. 6, 8), unter denen sich auch der in eine ganz andere Richtung laufende bedeutsame Satz findet: „Brüder, auch wenn ein Mensch von irgend einer Sünde überrascht wurde, so weiset ihr, die Geistigen (οἱ πνευματικοί), einen solchen wieder zurecht im Geiste der Sanftmut, indem du auf dich selbst achtest, dass nicht auch du versucht werdest“ (Gal. 6, 1 f.). Da ist keine Rede von einem „Nichtanderskönnen“ und sittlichen „Müssen“; hier fallen die stärksten Akzente auf den eigenen Willen. Ueber allen Zweifel klar ist das Bild vom Säemann, das der Apostel vom sittlichen Menschen gebraucht: „Was ein Mensch sät, das wird er auch ernten.“ „Wer da sät auf sein Fleisch, wird vom Fleische auch Verderben ernten; wer aber sät auf den Geist, wird vom Geiste ewiges Leben ernten“ (Gal. 6, 8). Hier liegt, um im Bilde zu bleiben, die Wahl des Ackers ganz in der Hand des Christen: Fleisch oder Geist; aber auch der Frucht: Verderben oder ewiges Leben.

Bei dieser klaren und bestimmten paulinischen Grundauffassung vom Verhältnis von Pneuma und Wille fällt es denn auch nicht auf, wenn der Apostel grade in seinen mystischen Ausführungen (Röm. c. 6 u. 8) besonders häufig ethische Imperative gebraucht. Das ist sein ganz folgerichtiger Standpunkt: Er weist zuerst mit aller Energie auf die Tatsache des neuen Menschen hin, der ein neues Leben lebt; dann aber dient ihm auch die Neuheit des Seins als Motivation für die Pflicht des neuen Lebens. Man lese einmal die berühmten Worte Röm. 6, 8—23 im Zusammenhange und man wird sich durch ein paar bisweilen willkürlich isolierte Worte nicht in Verwirrung bringen lassen. Mit allem Nachdruck betont der Apostel, dass wir zwar von dem Gesetze befreit sind, aber doch wieder „dienstbar geworden der Gerechtigkeit“, „dienstbar der Gerechtigkeit zur Heiligung“, „dienstbar geworden für Gott“; daher „setzet euch zu Diensten für Gott“, als „Knechte des Gehorsams zur Gerechtigkeit“. Es ist dem Apostel ein ganz geläufiges Bild, wie sein eigenes Christen- und Berufsleben, so auch das aller Gläubigen als einen „Dienst“, eine „Knechtschaft“, ja noch charakteristischer als einen „Soldatendienst“ zu verstehen. Der Apostel fühlt sich für Gott und dessen

Gerechtigkeit in Pflicht und Haft genommen wie ein miles Christi (1 Thess. 5, 8; Eph. 6, 10—18; 1 Kor. 9, 7; 14, 8, u. a.).¹⁾

Natürlich sind diese Bilder und Begriffe inhaltlich ganz anders zu verstehen, als in der alten jüdischen Heilsordnung; denn die ausdrückliche oder stillschweigende Voraussetzung dabei ist stets der neue pneumatische Mensch im Gegensatz zu dem alten sarkischen. Deshalb ist die neue Knechtschaft sowenig verwandt mit der alten, dass sie vielmehr eine Freiheit ist und der neue Sklave sowenig identisch mit dem alten, dass er vielmehr ein Kind Gottes ist und der neue Zwang so wenig gleich dem alten, dass er sogar ein Jubel des Herzens ist. Und in diesem Sinne ist es auch zu verstehen, wenn der Apostel die neue Sittenordnung wieder ein „Gesetz“²⁾ nennt (Röm. 3, 27; 8, 2; Gal. 6, 2). Die sittliche Forderung ist geblieben, aber sie trägt einen ganz anderen Charakter und wird ganz anders motiviert: Du sollst; weil du jetzt kannst! Daher auch die Wiederholung des alttestamentlichen „Du sollst“ und sogar in formeller Anlehnung an den Dekalog (Röm. 13, 9).

Aus den beiden Tatsachen, dass nach Paulus die christliche Sittlichkeit einmal eine einfache Konsequenz seiner mystischen Gottesgemeinschaft ist und dass daneben seine Briefe mit sittlichen Imperativen geradezu übersät sind, ergibt sich, was überall in seiner Erlösungslehre hervortritt, dass das Heil ein vorläufiges ist in all seinen Formen (vgl. S. 70). Die Gottesgemeinschaft ist noch nicht so vollkommen, dass der Gläubige an Gott und seinen Willen so eng und fest gekettet ist, dass nicht auch böse Einflüsse und Kräfte sich noch dabei geltend machen können. Das innere Licht, die innere Norm und Energie

¹⁾ Harnack (Mission und Ausbreitung des Christentums, 1902, S. 297 f.) weist auf das fast „Technische“ dieser militärischen Benennungen der Christen seit Paulus hin und zeigt, dass dies Bild in der Folge sich so fest einbürgerte, dass es nicht wieder verschwunden ist. Auch die Bezeichnung „streitende Kirche“ rührt daher.

²⁾ Gesetz soviel als Heilsordnung; vgl. A. Schäfer, Brief an die Römer, 1891, S. 140.

sind noch nicht derart hell, klar und entschieden, dass dabei eine äussere Sittenregel und -leitung überflüssig wäre. Wir treffen nirgends im neuen Testamente einen solch extremen Individualismus, dass der Einzelne ganz für sich auf seinem göttlichen Grunde steht; auch nicht bei Paulus. So sehr er auch jeden Gläubigen vom Geiste getrieben weiss, so nimmt er ihn doch auch in Pflicht und Haft für die Sittenordnung einer äusseren Autorität und gestattet ihm nicht, von dieser sich zurückzuziehen zugunsten jener (vgl. S. 90).

Wie es zur Zeit des Apostels eine gewisse traditionelle Christologie gab, die er aufnimmt und weiter gibt (1 Kor. 15, 1—5), so tritt bei ihm ein lehrhaftes Ganze auch in der Sittenlehre hervor, wenn wir dessen Einzelzüge, wie sie in der Missionspredigt praktisch eingeschräfft wurden, auch nicht mehr alle genau aufzuzeigen vermögen. Wiederholt kommt der Apostel auf diese objektive christliche Sittenregel, wie sie in der Urkirche allgemein gilt, zu sprechen. Der Wichtigkeit halber müssen wir kurz auf die Sache eingehen. Es handelt sich bei dieser traditionellen Ethik nicht etwa nur um allgemeine Formeln, wie die von der Nachahmung Gottes (Eph. 4, 32; 5, 1; 1 Tim. 6, 17 f.; Kol. 3, 13), von der Nachfolge Christi (Phil. 2, 5 ff.; Eph. 5, 2) oder von der Erfüllung des göttlichen Willens (Röm. 12, 2). Was wäre auch den jungen, soeben aus dem Heidentum gekommenen Christen damit gedient gewesen. Wir müssen vielmehr an ganz konkrete Vorschriften und detaillierte Lebensregeln denken.

Nur so ist es verständlich, dass Paulus gebieten kann, sich zurückzuziehen von einem „jeden Bruder, der ungeordnet (ἀτάκτως) wandelt und nicht nach der Ueberlieferung (κατὰ τὴν παράδοσιν), die sie von uns empfangen haben“ (2 Thess. 3, 6; vgl. 2, 14; 1 Thess. 4, 17), dass er Lob erteilt, „weil ihr, sowie ich es euch überliefert habe, meine Vorschriften festhaltet“ (1 Kor. 11, 2), dass er ermahnt zu erwägen, „was ihr auch gelernt und empfangen und gehört und an mir gesehen habt“ (Phil. 4, 9); dass er die Korinther durch Timotheus erinnern lässt an „meine Wege (τὰς οᾶδας μου), die da sind in Christus Jesus, sowie ich

überall in der ganzen Kirche lehre“ (1 Kor. 4, 17);¹⁾ dass er die Thessalonicher bittet, dass, „sowie ihr empfangen habt von uns, wie ihr müsset wandeln und Gott gefallen, so auch wirklich wandelt, denn ihr wisset, welche Vorschriften ich euch gegeben habe durch den Herrn Jesus“ (1 Thess. 4, 1; vgl. Röm. 12, 2; 1 Kor. 7, 17); dass er ausdrücklich von einem in der ganzen Kirche üblichen sittlichen „Brauche“ reden kann (1 Kor. 11, 16).

Deutlich zeigt es sich, dass diese urchristliche Sittenlehre zurückgeht auf das Beispiel und die Lehre Jesu. „Wie ihr empfangen habt den Christus Jesus, den Herrn, so wandelt in ihm, festgewurzelt und aufgebaut auf ihm und befestigt durch den Glauben, wie ihr unterrichtet wurdet“ (Kol. 2, 6 f.; vgl. Eph. 4, 20 f.). Paulus hat seine „Gebote gegeben durch den Herrn Jesus“ (1 Thess. 4, 2). Genau unterscheidet er, was als Gebot des Herrn und was als seine eigene sittliche Anschauung zu gelten hat (1 Kor. 7, 10, 12, 25), wenngleich auch letztere normgebend und durch die göttliche Autorität gedeckt ist (1 Kor. 7, 25, 40). Bisweilen belegt er seine Aufstellungen mit wörtlichen Zitaten aus der Sittenlehre Jesu. Er zitiert Christi Wort über die Ehe (1 Kor. 7, 10), über den Unterhalt des Missionars (1 Kor. 9, 13), über das Almosengeben (Apg. 20, 35). Er erinnert, wo er von schlimmen Abendmahlssitten erfahren hat, an die Einsetzungsworte Jesu (1 Kor. 11, 20—34). In manchen seiner Ermahnungen hört man deutliche Anklänge an Vorschriften Jesu, so vor allem in der Betonung der Liebe als „Erfüllung des (ganzen) Gesetzes“ (Gal. 6, 2; Röm. 13, 8—10), vom Verhalten gegen die Feinde (Röm. 12, 14, 17); über Rein und Unrein (Röm. 14, 14, 20), über den Eintritt ins Reich Gottes (Röm. 14, 17), über die christliche Bekenntnispflicht (Röm. 1, 16; vgl. Mk. 8, 38).

¹⁾ Wie stark betont Paulus hier die Einheit und Allgemeinheit seiner Wege, d. h. seiner Sittenlehre (*πανταχοῦ ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ*). Die Lehre, nicht das persönliche Beispiel ist gemeint.

²⁾ Weinelt hat hier recht, wenn er in bezug auf das moderne Problem, Jesus und Paulus, schreibt: „Man hat meistens ganz übersehen, wie sehr Paulus von Jesus abhängig ist“ (Bibl. Theol.², 1913, S. 320).

Ausser auf die Lehrworte Christi gründet Paulus mit der Urkirche seine Moralvorschriften auch auf dessen vorbildlichen Wandel. Den Galatern hat er das Leben des Herrn so deutlich gemacht, dass er sagen konnte, er habe „Christus vor deren Augen hingezeichnet“ (Gal. 3, 1). Die Nachfolge Christi ist das nimmer versagende Ideal der Sittlichkeit. „Seid meine Nachfolger, wie auch ich Christi“ (1 Kor. 11, 1); Christus ist der Typ des neuen Menschen wie Adam der des alten (Eph. 4, 22—24; Kol. 3, 10). „Christum anziehen“ heisst „den neuen Menschen anziehen“ (Röm. 13, 14; Kol. 3, 11). Christus ist der Träger des vollkommenen Heiligkeitsgeistes (Röm. 1, 4). In der Schilderung der Vorbildlichkeit Christi lässt Paulus hervortreten vor allem den Gehorsam gegen den Vater (Röm. 5, 19; Phil. 2, 8; Gal. 4, 4), seine Selbstlosigkeit (Röm. 15, 3; 2 Kor. 8, 9), seine Sündlosigkeit (2 Kor. 5, 21), seine Sanftmut und Milde (2 Kor. 10, 1; vgl. Matth. 11, 29).

Neben der Lehre und dem Wandel Christi ist dann die sittliche Tradition jener Zeiten gelegentlich auch gespeist aus den Sittensprüchen des Alten Testaments, wie sie sich in neuer Beleuchtung im Geiste der Pneumatiker spiegelten: Wenn die Christen zum Gottesdienste zusammenkommen, „so hat jeder von euch einen Psalm, eine Unterweisung, eine Offenbarung, eine Sprache, eine Auslegung“ (1 Kor. 14, 26; vgl. Eph. 5, 19; Kol. 3, 16). Gelegentlich geschieht, wie schon gesagt, auch des Dekalogs Erwähnung. Aber wo Paulus ihn anführt, zeigt er auch, dass er seinen gesetzlichen Charakter im Christentum verloren hat, da er in der Liebe seine höhere Erfüllung erhält (Röm. 13, 8—10). Die Liebe ist „das Gesetz Christi“ (Gal. 6, 2), der Inbegriff seiner Ethik. Somit darf man mit Paulus die neue sittliche Lebensordnung ein „Gesetz“ nennen, muss aber wissen, dass es nicht so sehr als äusserer Befehl, als vielmehr wie eine dem heiligen Pneuma und dem dadurch erneuerten Menschen konnaturale Gesinnung, als Liebe in Wirksamkeit tritt. Dieses neue Gesetz trägt mehr uns, als wir es tragen. Es befreit uns von dem bisherigen Gesetze des Buchstabens, stürzt dieses aber dadurch nicht so sehr um, als es dasselbe vielmehr erfüllt durch seinen Geist, der die Liebe ist. „Denn das ganze Gesetz wird in dem einen

Ausspruch erfüllt: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“ (Gal. 5, 14).

Es gab also eine urchristliche gemeinsame Sittenlehre. Ihr Inhalt lag der mündlichen Missionspredigt zugrunde. Wie in den übrigen neutestamentlichen Schriften, so tritt sie auch bei Paulus noch deutlich durch das Transparent seiner Briefe hindurch. Heben wir kurz deren hervorstechendsten Einzelzüge hervor.

An der Spitze des neuen Lebens steht der Glaube. Er ist dessen Anfang und Wurzel, dessen nie zu entbehrendes Fundament. Das braucht kaum im einzelnen dargetan zu werden, so bekannt und unbestritten ist es. Protestanten und Katholiken sind darin einig. Wichtiger aber ist, dass wir uns über das Wesen dieses paulinischen Glaubens kurz klar werden; denn hierüber herrscht starke Verschiedenheit der Auffassung. Nach katholischer Lehre ist dieser Glaube Bekenntnisglaube, willige Annahme von verkündigten Offenbarungswahrheiten, in denen als spezifisch-christlich der Artikel vom Erlösungstode Christi und der Vergebung unserer Sünden gilt.¹⁾ Nach offizieller protestantischer Darstellung ist er einzig das Vertrauen auf die Erlösungstat Christi (*fides fiducialis*). Doch haben sich hier in der letzten Zeit meist von liberaler Seite rühmliche Anläufe zur Objektivität und damit Annäherungen an die katholische Auffassung gezeigt. Bossuet gesteht, dass das Glaubensobjekt für Paulus sowohl Jesus Christus als auch Gott ist.²⁾ Der Gottesglaube steht

¹⁾ Trid. sess., VI, c. 6: „Zur Gerechtigkeit selber wird man disponiert, wenn man angeregt und unterstützt von der göttlichen Gnade den Glauben aus der Anhörung annimmt, frei zu Gott sich hinwendet in der Ueberzeugung, dass wahr sei, was von Gott offenbart und verheissen ist, und besonders (*atque illud imprimis*), dass der Sünder von Gott gerechtfertigt werde durch dessen Gnade mittels der Erlösung, die in Christus Jesus ist.“

²⁾ Kyrios Christus, 1913, S. 179: „Das Glaubensobjekt hat sich also dem Apostel in einer eigentümlichen Weise verdoppelt. Der Glaube ist für Paulus in demselben Sinne und in demselben Umfange Glaube an Christus Jesus wie an Gott.“ Er knüpfe damit an die Tradition und weise „auf ein bereits formuliertes Gemeindebekenntnis hin“: „Die Herrenstellung Jesu und dessen Auferstehung scheinen der Inhalt dieses Bekenntnisses gewesen zu sein, dessen Gültigkeit der Apostel auch für die römische Gemeinde (die er nicht missioniert

bei Paulus sachlich und formell natürlich an erster Stelle, tritt aber dennoch in seiner Erwähnung gegen den Christusglauben zurück, da sich Paulus in ersterem mit seinen Gegnern eins weiss und in letzterem wie das entscheidende Moment für die Annahme des Christentums, so auch speziell dem Judentum gegenüber den einzigen Gewissheitsgrund für die Nachlassung der Sünden und für die Erlösung sieht. In keinem anderen ist Heil (Röm. 3, 23 f.; vgl. Apg. 4, 12). Mit der Anerkennung und Bekennung Christi als des Herrn begann des Apostels eigene Errettung (Apg. 9, 6;

hatte) voraussetzt. In diesem Zusammenhange gewinnt auch bei ihm der Glaube fast die Bedeutung der Zustimmung zu einem formulierten Bekenntnis.“ Nun, so haben es die Katholiken immer behauptet, mussten sich aber dafür sagen lassen, dass sie den Paulus nicht verstehen, weil sie nicht protestantisch sind. Und doch herrscht unter den Protestanten über die paulinische πίστις als fides fiducialis der vollkommene Wirrwarr. Vgl. Bartmann, Paulus und Jakobus über die Rechtfertigung, 1897. Ferner J. Fritz, Der Glaubensbegriff bei Calvin und den Modernisten, 1913, mit reichlicher Literatur. Auch Weinl, Bibl. Theol.², 1913, S. 292, nähert sich der katholischen Darstellung, wenn er Stellen wie Röm. 4, 24; 10, 8 f.; 1 Thess. 4, 14 heraushebt und sagt: „In solchen Sätzen erscheint der Glaube als eine rein intellektuelle Funktion.“ Und dann unter Anführung von Röm. 6, 17; 10, 3; 1, 5 fortfährt: „Damit tritt der Glaube auf das Willensgebiet über, er wird Gehorsam.“ Das stimmt sogar mit Thomas überein. Und nun der interessante Schluss bei Weinl: „Der Glaubensbegriff des Paulus ist also noch nicht so umfassend wie der Luthers; er ist noch stark ein Annehmen und Fürwahrhalten“ (S. 295). Das ist aber katholischer Glaube und nicht lutherischer. Wrede, Paulus², 1907, schreibt: „Der Glaube ist ganz einfach gehorsame Annahme und Bejahung der Predigt von der Erlösung, die Ueberzeugung von ihrer Wahrheit . . . Gewiss kann der Glaube auch als Vertrauen oder Hoffnung erscheinen; aber auf all solche Bestimmungen fällt kein Gewicht“ (S. 67). Solche moderne Urteile könnten noch vermehrt werden. Sie sind aber bitter für die protestantische Orthodoxie, die fast einzig auf dem Fiduzialglauben beruht. Und doch hat der Fiduzialglaube noch ein gewisses Erkenntnismoment in sich. Völlig eliminiert ist dieser Rest des „Intellektualismus“ im modernen Gefühls-glauben; er „erkennt“ nichts mehr, er „empfindet“ nur. Aber nun herrscht völlige Ratlosigkeit darüber, ob das religiöse Erlebnis des Glaubens aus dem Glauben oder der Glaube aus dem Erlebnis entsteht. Und für dieses Durcheinander soll nicht nur Jesus, sondern auch Paulus (1 Kor. 2, 9) den Eideshelfer abgeben! Vgl. z. B. Wohlrab, Die neutestamentliche Glaubenslehre, 1913, S. 34—38.

Gal. 1, 16), mit ihr muss die jedes Christen anheben. Aber auch für Fortsetzung und Vollendung des Christenstandes ist der Christusglaube entscheidend; denn in ihm wird die in der Taufe empfangene Gemeinschaft mit dem Gekreuzigten subjektiv festgehalten und fruchtbar gemacht als Gemeinschaft mit dem Erhöhten. Der Glaube an Christus steht also nicht nur im Anfange zur Sündenvergebung in Beziehung, er ist mindestens ebenso wichtig für den Fortschritt im Heilsleben. Er ist, wie das Tridentinum sagt, nicht nur „der Anfang des Heiles“, sondern auch das tragende „Fundament“, die lebendige „Wurzel jeglicher Gerechtigkeit“. ¹⁾ Das ist echt paulinisch.

Dagegen ist die protestantische *fides fiducialis* in ihrer Exklusivität wieder ganz unpaulinisch, nicht nur dadurch, dass sie dem paulinischen Glaubensakt das Erkenntnismoment, die Verstandsfunktion abspricht, sondern auch dadurch, dass sie den auf-erstandenen und erhöhten Christus, den Paulus so stark hervorhebt, kaum in ihrem Glaubensbegriff unterzubringen weiss. Der paulinische Glaube steht hoch und umfassend da, zunächst als intellektuelle Ueberzeugung von dem Gesamtkomplex der geoffenbarten Erlösungsgeheimnisse, die Paulus zusammenfasst mit dem Worte „Evangelium“. Daher auch der starke Ton, der gelegentlich auf die christliche Glaubenserkenntnis fällt, als eines hellleuchtenden Lichtes (2 Kor. 4, 6; 6, 14; Eph. 5, 8) und eines alle irdischen Güter überbietenden wertvollen Schatzes (Röm. 15, 14; 2 Kor. 3, 16; Kol. 2, 2 f. u. a.). Für den Heidenchristen, der bisher im Irrtum lebte, ist dieser Glaube einfach der Empfang „der Wahrheit“, wozu Gott sie berufen hat durch des Apostels „Evangelium“ (2 Thess. 2, 12 ff.). Er enthält seine ganze Predigt (Gal. 2, 5). Hierin werden für die Anfänger die notwendigsten Heilstatsachen und -wahrheiten hervorgehoben, wie Christi Tod und Auferstehung (Röm. 4, 24; 10, 9; Kol. 2, 12; 1 Thess. 4, 13), oder die Erhöhung Christi zum Herrn der Herrlichkeit (Röm. 8, 34). Aber wenn Paulus unter Einfältigen von solchen Anfangsgründen der christlichen Lehre (vgl. Hebr. 6, 1 f.) spricht und

¹⁾ Sess. VI, cp. 8.

ihnen Milch statt der festeren Speise reicht (1 Kor. 3, 1 f.), so redet er doch zu „Vollkommenen“ (τελειοίς) Weisheit, aber nicht von dieser Welt . . . sondern Gottesweisheit im Geheimnis (1 Kor. 2, 6). Man kann also wohl ein objektives Glaubensminimum für die Kleinen und Einfältigen aus der paulinischen Predigt herauskonstruieren und dies etwa in Christi Tod und Auferstehung erkennen, aber man hat kein Recht, dies dann den paulinischen Glaubensbegriff zu nennen, als sei damit auch das Glaubensmaximum gegeben. Welch reiches Licht fällt z. B. im 1 Kor. c. 10 u. 11 auf die urchristliche Eucharistie; und doch ist das nur einzig dem Zufall zu danken, dass in Korinth bei der Feier Unordnungen vorgekommen waren. Man kann hiernach ermessen, welche tiefen Einblicke in die „Gottesgeheimnisse“ der Apostel den „Vollkommenen“ im engeren Kreise zu geben vermochte. Sicher bildete dabei auch der in seiner Herrlichkeit wiederkommende Christus einen Hauptgegenstand der Belehrung. Denn das entsprach ganz der hochgesteigerten Erwartung des Urchristentums. Letztlich hatte ja das Glaubensobjekt, sofern es das Gesamt-Heil umfassen musste, überhaupt eschatologischen Charakter, betraf das ganze transzendente Gebiet der zukünftigen Vollerlösung oder Seligkeit. Daher kann Paulus das gegenwärtige Glauben einfach dem zukünftigen Schauen entgegenstellen und schreiben: „Im Glauben wandeln wir und nicht im Schauen“ (2 Kor. 5, 7). „Nicht das Sichtbare, sondern das Unsichtbare haben wir im Auge; denn das Sichtbare ist zeitlich, das Unsichtbare ist ewig“ (2 Kor. 4, 18; vgl. Hebr. 13, 14). Der Glaube ist zwar im Vergleich mit der jüdisch-heidnischen Vergangenheit für den Christen ein helleuchtendes Licht, aber in bezug auf die ewigen Heilsgüter ist er erst ein noch unklarer Widerschein, eine Morgenröte, worauf der volle Tag folgen wird: „Wir sehen jetzt im Spiegel wie im Rätsel, dann aber von Angesicht zu Angesicht.“ Wir erkennen im Glauben nur erst teilweise, noch nicht ganz (1 Kor. 13, 12).

Wir sehen, dass der Glaube nach Paulus keineswegs auf ein paar Punkte festgelegt ist. Anfangs bilden Tod und Auferstehung Christi wohl seine zwei Hauptmomente. Aber mit der sittlichen

Vollkommenheit wächst auch das Glaubensobjekt. Schliesslich sind seine Augen in lebhaftester Erwartung auf das Ende gerichtet, von dem alles Gute und Glückselige erwartet wird.

Aber der paulinische Glaube ist doch weit mehr als eine neue Erkenntnis und Erwartung; er ist vor allem auch Wille, Energie, Gehorsam, Tat. Nach der Erkenntnisseite hin ist der Glaube verschieden bei Kleinen und Vollkommenen, aber nach der Willensseite hin ist er bei allen gleich. Der sich vor Gott beugende gläubige Wille und seine Fügung unter die neue Heilsordnung ist das, was ihn vor allem kennzeichnet und auszeichnet, ist das, was ihn vor Gott wertvoll und angenehm macht. Das zeigt Paulus schön am Beispiel des Abrahamglaubens (Röm. 4, 16—22). Abraham gab Gott die Ehre und hielt sich an dessen Wort, obschon alle Zeichen dem widerrieten. „Weil er völlig überzeugt war (πληροφορηθεὶς), dass er (Gott) mächtig sei, auch zu wirken, was er verkündet hat“ (Röm. 4, 21). Die Ueberzeugung von Gottes Wahrhaftigkeit und Allmacht bestimmt den Patriarchen, sich ganz und gar Gott zu unterwerfen und zu überlassen. Und wie der Apostel diesen Abrahamglauben allen zum Muster vorstellt, sieht er seine volle apostolische Aufgabe darin, die ganze Menschheit zu diesem Glaubensgehorsam (ὁπακοῇ τῆς πίστεως) zu bekehren (Röm. 1, 6; vgl. 10, 16—21; 15, 18; 16, 26). Das Christwerden der Römer kann er deshalb beschreiben als ein „von Herzen Gehorsamwerden der Form der Lehre, an die ihr (im Taufunterrichte) hingegeben wurdet“ (Röm. 6, 17). Er hat zu seinem Evangelium das Vertrauen, dass er damit „jegliche Höhe, die sich erhebt wider die Erkenntnis Gottes, niederreisst, und gefangen nimmt jegliche Vernunft zum Gehorsam gegen Christus“ (2 Kor. 10, 5 f.).

Das ist der Doppelcharakter des paulinischen Glaubens. Er erfüllt und beschäftigt Verstand und Wille. Und wenn er nach seinem Erkenntnis-Inhalte den Gläubigen zum „Weisen“ macht (1 Kor. 1, 19—30; 2, 6 f.; 12, 8; Eph. 1, 8, 17; 3, 10), so macht er ihn gemäss seiner Willenskraft zum „Diener“, zum „Knechte“ Gottes oder Jesu Christi. Mit diesem stehenden Begriff fixiert Paulus daher sowohl seine eigene Apostelstellung, als auch den

allgemeinen Christenstand (vgl. Röm. 1, 1; 6, 16—22; 1 Kor. 7, 22; Gal. 1, 10; Eph. 6, 6; Phil. 1, 1; Kol. 4, 12; 2 Tim. 2, 24).

Da der Glaube dem Apostel die christliche Grundtugend ist, so ist es nicht auffallend, dass er so oft von dem Gegensatze des Glaubens redet. Der Glaube widerspricht jeder Weltweisheit, Eigenweisheit und Irrlehre (1 Kor. 2, 4; 4, 1—5; 15, 34; Eph. 4, 18; 1 Tim. 6, 2—5; 2 Tim. 3, 1—9). Alles das ist, wenn es mit dem Glauben in Konkurrenz tritt, nichts als Teufelsbetrug und Selbstbetrug (Kol. 2, 8; 2 Thess. 2, 9—11). Solchen Irrgeistern gegenüber, kommen sie woher auch immer, wird die apostolische Autorität und Wachsamkeit aufgerufen. „Habe acht auf dich und die Lehre“, mahnt Paulus seinen Stellvertreter Timotheus (1 Tim. 4, 16; vgl. 4, 1—4; 4, 6 f.; 2 Tim. 3, 14). „Einen irrgläubigen Menschen weise nach einer und zweiter Vermahnung von dir“ (Tit. 3, 10). Und wie scharf Paulus selbst in rebus fidei et morum in seinen Gemeinden überall nach dem Rechten sah, ist früher bereits gezeigt (S. 84—89). Bei den Gläubigen setzt der Apostel dann aber auch voraus, dass sie in Glaubenssachen so treu und feinfühlig sind, dass sie sofort auf die erste autoritative Mahnung hin zur rechten Ordnung zurückkehren (Gal. 3, 1; 5, 1), sonst ist er „bereit, jeglichen Ungehorsam (gegen den Glauben) zu strafen“ (2 Kor. 10, 5 f.).

Es liegt im Wesen des Glaubens, wie er bisher beschrieben wurde, dass dessen vorzüglichste Eigenschaft die Kraft und Festigkeit ist. Das folgt schon aus dem Beispiel des Abrahamglaubens, wird aber wiederholt noch von Paulus besonders betont. Er muss in subjektiver Hinsicht nach ihm sein „grundgefestet und standhaft und unentweglich“ (Kol. 1, 23); „gewurzelt und aufgebaut in Christus“ (Kol. 2, 7). Und dem entspricht die objektive Seite seiner völligen Gleichheit und Unwandelbarkeit: „Behalte das Vorbild der gesunden Worte“, mahnt er Timotheus, „die du von mir gehört hast, im Glauben und in der Liebe; das wertvolle Hinterlegte bewahre durch den Hl. Geist“ (2 Tim. 1, 13 f.). Es braucht, so wichtig es an sich auch ist, doch kaum noch bemerkt zu werden, dass dieser Glaube eine grosse Gnade Gottes ist. Objektiv begründet wurde er ja durch die Offenbarung

des Sohnes Gottes im Fleische, durch die Sendung der Apostel und durch den Dienst der Kirche Gottes: lauter Veranstaltungen der göttlichen Liebe (vgl. Eph. 1; Röm. 10, 14 f.). Subjektiv dann war es der Hl. Geist mit seinem Licht und seiner Kraft, der den Glauben in die Seele einführte (Röm. 12, 3; Phil. 1, 29; Eph. 2, 8; 6, 23; 2 Kor. 4, 13; vgl. 1 Kor. 2, 12).

Mit besonderer Wärme und Innigkeit redet Paulus von der Liebe. Da er in ihr erst die rechte Entfaltung des Glaubens sieht, so kann man sagen: Die Liebe ist ihm das Wesen der wahren Religion. „In Christus Jesus vermag nur der Glaube etwas, der durch die Liebe wirksam ist“ (Gal. 5, 6). Und wo die Liebe fehlt, da nützt alles andere nichts (1 Kor. 13, 1—3). Damit steht der Apostel ganz in der Lehre des Herrn (Matth. 22, 37; Mk. 12, 30; Lk. 10, 27; Joh. 13, 34; 15, 12). „Wer Gott liebt“, sagt er, „ist von ihm erkannt“ (1 Kor. 8, 3). Paulus widmet ihr zweimal längere, zusammenhängende Ausführungen, was er sonst bei keiner anderen Tugend getan hat. Im Römerbrief feiert er die Christusliebe (8, 35), im 1. Korintherbriefe die Bruderliebe (Kap. 13). Die Christusliebe wird in enthusiastischer Weise gedacht als Rivalin aller Mächte, die unter den Begriff der Welt und Selbstliebe fallen, und dann als Thema die begeisterte Frage gestellt: „Wer wird uns scheiden von der Liebe Christi?“ Die Christusliebe hält er für so notwendig und entscheidend, dass er ausruft: „Wenn jemand unseren Herrn Jesus Christus nicht liebt, der sei im Banne“ (1 Kor. 16, 22). Christusliebe und normaler Christenstand sind Wechselbegriffe. Christusliebe ist ja nichts als der reale Dank für die uns gewordene Erlösung, ist Gegenliebe zu dem, „der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat“ (Gal. 2, 20). Paulus nennt die Christen einfach „die von Gott Geliebten“ (1 Thess. 1, 4). Es muss von allen Erlösten gelten, „unsern Herrn Jesus Christus in Unvergänglichkeit zu lieben“ (Eph. 6, 24). — Selbstverständlich ist diese Liebe, die stärker ist als Leben und Tod, ein Geschenk von oben. Gott hat seine Liebeskraft in unsere Herzen ausgegossen durch seinen Geist, so dass wir zu solcher Tat befähigt wurden (Röm. 5, 5). Die Liebe Christi drängt uns (2 Kor. 5, 14). Dabei wirkt stets

der Gedanke mit, dass all unsere Liebe nur Rückgabe dessen ist, was wir zuvor von Gott empfangen haben (Röm. 5, 6—9; Eph. 2, 4 f.). Liebe ist Gabe Gottes, ist aber auch Pflicht und Gebot.¹⁾ Das gilt noch mehr von der Bruderliebe, wofür ja allerdings nicht solch mächtige Motive wie bei der Gottes- und Erlöserliebe wirksam sein können. Wird die Christusliebe mehr als konsequente Gegenliebe angesehen, so wird die Bruderliebe förmlich zum Gebot gemacht (Gal. 5, 14; 1 Thess. 4, 9). Sie erscheint als Gegenstand des sittlichen Strebens: „Trachtet nach der Liebe“ (1 Kor. 14, 1). „Strebet aber nach den besseren Gaben“, nämlich der Liebe (1 Kor. 12, 31). Sie umfasst und enthält das Höchste, was der Mensch dem Menschen zu leisten hat: „Wer den Nächsten liebt, hat das Gesetz erfüllt“ (Röm. 13, 8). Die Begründung dieses Satzes: „Die Liebe fügt dem Nächsten nie etwas Böses zu“ (Röm. 13, 10). Dass wird dann als Thema im 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes ausgeführt, im sog. Hohen Lied der Liebe. Hier lehrt der Apostel in begeisterten Worten zunächst, dass ohne Liebe alles sittliche Tun ein leerer Schall und ein inhaltloses Tun sei. Dann beschreibt er die Bruderliebe nach ihrer negativen und positiven Seite. Die Liebe ist nicht jähzornig, sondern langmütig und gütig, sie ist nicht grossprahlerisch, nicht aufgeblasen, sie handelt nicht unverständlich, sucht nicht das Ihrige, wird nicht erbittert, rechnet nicht das Böse an, freut sich nicht am Unrecht, freut sich hingegen an der Wahrheit, vielmehr deckt sie alles zu, glaubt alles, hofft alles, duldet alles. Und vor allem: alles andere wird abgetan — die Liebe aber bleibt immerdar. Daher kommt Paulus zu dem Schluss: „Jetzt aber“ (hier auf Erden) „bleibt Glaube, Hoffnung, Liebe, diese Drei; die grösste aber unter diesen ist die Liebe.“

Ist somit speziell die Bruderliebe ein äusseres Gebot, die Zusammenfassung des ganzen Gesetzes, so ist sie doch kein

¹⁾ Es ist töricht, dem entgegen zu behaupten, dass Liebe nie gefordert, geboten werden könne, weil sie nur Produkt der Geistesharmonie sein könne. Diese soll eben zwischen Mensch und Gott hergestellt werden; zudem besteht die Gottesliebe, wie Paulus deutlich sagt, in der Wirksamkeit des Glaubens (Gal. 5, 6), nicht in Gefühl und Stimmung.

Gesetz im alten Sinne, sondern „eine Frucht des Geistes“. Daher schreibt Paulus auch, dass die Bruderliebe eigentlich nicht Gegenstand der äusseren Vorschrift zu sein brauche; „denn ihr seid ja selbst von Gott gelehrt, euch einander zu lieben“ (1 Thess. 4, 9; vgl. 1 Jo. 2, 7 f.; 3, 14—16). Und so steht die Liebe zu den Brüdern und ihr Wesen in innigster Verbindung mit der *unio mystica*; sie ist deren naturgemässer Ausdruck. Denn wie könnten wir uns nicht lieben oder gar hassen, da wir ja alle Glieder eines Leibes sind (Eph. 4, 15, 16, 25; 5, 26—30). Konsequent wendet sich deshalb die Liebe auch zunächst den Glaubensgenossen zu (Gal. 6, 10; vgl. 1 Kor. 1, 9; 10, 16—21; Röm. 12, 10). Doch umfasst sie mit ihren Wünschen und Gebeten alle Menschen, weil sie weiss, dass für alle Christus gestorben ist (Röm. 9—12; Eph. 2, 11—18; Gal. 6, 10; 1 Thess. 3, 12; 5, 15; 1 Tim. 2, 1; Tit. 3, 2). Dabei sind aber gewisse Schranken für den persönlichen Verkehr wegen der Gefahr der Ansteckung zu beachten (1 Kor. 5, 10; 10, 2, 7; 2 Kor. 6, 14; Röm. 16, 18; Tit. 3, 10; 2 Thess. 3, 6, 14 f.). Doch bleibt als Hauptgrundsatz bestehen: Unser ganzes Leben sei „ein Wandel in der Liebe“, wie es uns das Beispiel Gottes und Christi lehrt (Eph. 5, 1 f.).

Die heroischste Form der Nächstenliebe ist die Feindesliebe. Auch in bezug auf sie ist Paulus der treue Herold Christi; er übt sie persönlich und schärft sie anderen mit allem Nachdruck ein. Er schreibt darüber von sich selbst: „Bis zur Stunde da hungern wir und dürsten und sind entblösst und werden ins Gesicht geschlagen und sind heimatlos und plagen uns und arbeiten mit eignen Händen, werden gescholten und segnen, werden verfolgt und dulden, werden gelästert und flehen“ (1 Kor. 4, 11—13). Und mit welch unauslöschlicher Liebe hängt er an seinem Volke, von dem er doch so vieles in seinem Missionswerke zu erleiden hatte: „Ich möchte Bann-Opfer sein, ich selbst hinweg von Christus, anstatt meiner Brüder, die da sind meine Verwandten dem Fleische nach“ (Röm. 9, 3; vgl. 10, 1). — Und wie er selbst sich hier im persönlichen Wandel als treuester Nachfolger Jesu erweist, so glaubt man auch, diesen zu hören, wenn man liest, wie er auch seine Leser zu dieser Tugend ermahnt: „Segnet die,

die euch verfolgen; segnet und fluchet nicht“ (Röm. 12, 14; vgl. Matth. 5, 44). „Keinem vergeltet Böses für Böses . . . Rächet euch nicht selbst, sondern gebet Raum dem Zorne (Gottes) . . . Vielmehr wenn deinen Feind hungert, speise ihn; wenn er dürstet, tränke ihn. Denn tust du also, so wirst du feurige Kohlen sammeln auf sein Haupt“ (Röm. 12, 19 f.). Freilich kennt auch Paulus, wie Christus, die Grenzen der Feindesliebe; denn jede Tugend hat ihr Mass und ihre Norm ausser in sich selbst auch in ihren Nachbartugenden. Paulus empfindet das Wehe, das man ihm antut und beklagt es oft; mehr noch, er kennzeichnet es nach seiner Herkunft als Uebeltat und Ungerechtigkeit; ja er geht noch weiter, er verteidigt sich bis zur Appellation an den Kaiser zu Rom, um zu seinem Rechte zu gelangen (Apg. 24 u. 25).

Wir kommen auf die bei Paulus wiederholt erscheinende ethische hl. Trias der sog. theologischen Tugenden. Sie sind im Vergleich zu den wechselnden und verschwindenden Charismen, die „besseren Gnadengaben“, weil sie den „vorzüglicheren Weg“ zum ewigen Leben an die Hand geben. Zweifellos sind sie dem Apostel das subjektive Fundament des Christenstandes. Das erklärt ihr öfteres gemeinsames Vorkommen in seinen Briefen (vgl. 1 Thess. 1, 3; 5, 8; Kol. 1, 4 f.; Eph. 1, 15—18; Gal. 5, 5 f.; Röm. 5, 1—5; 1 Tim. 6, 11; Tit. 2, 2). Wo statt dieser Trias eine Dyas erscheint, ist die Hoffnung im Glauben eingeschlossen.

Von den übrigen ethischen Funktionen des Gläubigen nennen wir noch einige öfter hervortretende. So die Dankbarkeit gegen Gott für die eigenen Erfolge in seinem Missionswerke (Röm. 1, 8; 6, 17; 1 Kor. 1, 4; 2 Kor. 1, 11; Eph. 1, 3; 1, 15 f.; Phil. 1, 3—5). Er fordert dann auch alle Gläubigen auf, aus demselben Grunde und überhaupt für alle empfangene Gaben Gott dankbar zu sein und „allzeit“ zu bleiben (Kol. 1, 12; 2, 6 f.; 3, 15; Eph. 5, 20; Phil. 4, 6; Röm. 14, 6 f.; 1 Tim. 4, 3 f.; 1 Kor. 3, 6; 15, 10 u. ö.).

Paulus ist voller Demut und ermahnt andere zur Demut (Phil. 2, 3; Kol. 3, 12). Er weiss, dass all unser Können aus Gott ist (2 Kor. 3, 5; Eph. 2, 8). Was aus uns ist, das ist Gebrechlichkeit

und Schwäche (2 Kor. 4, 7; 12, 5). Er freut sich aber seiner Unfähigkeit, denn so wird er zum Gefässe für Gottes „überschwängliche Kraft“ (2 Kor. 4, 7). Und so kommt er zu dem paradoxen Gedanken: „Ich habe Wohlgefallen an meinen Schwachheiten . . . Denn wenn ich schwach bin, dann bin ich stark“ (2 Kor. 12, 10). *Virtus in infirmitate perficitur!* Das ist ein echt mystischer Gedanke, wie ihn die Mittelalterlichen so lebhaft auffassten und anwendeten: Stirb, damit Gott in dir lebe; sei passiv, damit Gott in dir tätig werden kann; werde leer von deinem Selbst, damit dich erfülle die mächtige Kraft Gottes.

Hiermit hängt zusammen ein feuriges, unzerstörbares Vertrauen, dass wir für Gott und sein Reich berufen sind und sicher diese unsere Bestimmung mit seiner Hilfe erreichen werden. Mit dem Gedanken, dass Gott gütig und mächtig ist, uns selig machen will und kann, schlägt Paulus jeden Kleinmut und jeden Schwachglauben zu Boden, bannt er jedes Misstrauen und jeden Zweifel. „Wenn Gott für uns ist, wer ist wider uns!“ (Röm. 8, 31). Wenn er seinen eigenen Sohn für uns dahingab, „wie hat er nicht auch alles mit ihm uns geschenkt“ (Röm. 8, 32). Er ist mächtig das, was er in uns angefangen hat, auch zu vollenden (Phil. 1, 6; 1 Kor. 1, 8 f.; 2 Tim. 4, 8; Tit. 1, 2). Wenn wir nur an Gott festhalten und ihn lieben, dann wird uns alles zum Besten gereichen (Röm. 8, 28). Er wird uns aus aller Gefahr und Not erretten (Phil. 1, 20; Röm. 8, 37 f.) und uns nie über unsere Kräfte versuchen lassen (1 Kor. 10, 13). Er wird in Treue uns „bewahren vor dem Bösen“ (2 Thess. 3, 3). Daher kommt es, dass Leid und Trübsal im Christenherzen nur Geduld bewirken (Röm. 5, 3), Widerstandsfähigkeit und Ausdauer, Bewährung und Abklärung.

Das ist es, was man die Grundstimmung der paulinischen Frömmigkeit nennen kann: Friede und Freude. Oefter als bei allen anderen neutestamentlichen Schriftstellern zusammengenommen, begegnet uns das Wort vom Frieden (εἰρήνη) bei Paulus; alle Augenblick fließt es ihm aus dem Herzen in die Feder. Und ebenso verhält es sich mit der Freude (χαρά). Selbstverständlich ist das immer im übernatürlichen Sinne gemeint, nicht als eitle Weltfreude, sondern als „Friede und Freude

im Heiligen Geiste“ (Röm. 14, 17); es ist ein „Friede Gottes, der alle Begriffe übersteigt“ (Phil. 4, 7), der sich also nicht einmal von denen, die ihn haben, in Worte fassen lässt. Diese Stimmung des Friedens und der Freude entspricht zunächst dem persönlichen Geisteszustande des bekehrten Apostels, der seiner Begnadigung und Sündenvergebung gewiss geworden ist; aber Paulus hält diesen Zustand auch für den normal-christlichen, setzt ihn bei allen voraus und wünscht, dass er sich noch steigern und vervollkommen. „Der Herr des Friedens gebe euch den Frieden immerdar an jedem Orte“ (2 Thess. 3, 16 u. ö.). „Meine Brüder, freut euch im Herrn.“ „Freut euch allezeit im Herrn; abermals sage ich, freut euch“ (Phil. 3, 1; 4, 4). Es ist diese Friedens- und Freude-Stimmung in der paulinischen Frömmigkeit um so mehr zu beachten, als man in dieser Hinsicht zwischen dem Apostel und seinem Herrn eine Kluft aufweisen zu können vermeint hat. Christi Frömmigkeit sei optimistisch, die des Paulus sei pessimistisch.¹⁾ Und doch überbietet der Apostel fast noch den frohen Ton der Predigt Christi und versteht wie dieser nicht nur in den normalen Lebenslagen, sondern selbst in Trübsal und Todesnot die Kraft der Freude und des Friedens zu bewahren trotz offen bekundeter eigener Schwäche und Imbezilität. (Vgl. Matth. 5, 12; Lk. 6, 23; Jo. 14, 28 mit 2 Kor. 6, 10; Kol. 1, 24 u. a.). Paulus hat diesen überall bei ihm hervorbrechenden christlichen Optimismus, der nichts weiss von düsterer Schwermut und finsterner Lebensanschauung, von buddhistischer Askese und abstossender Religionsübung,²⁾ zunächst aus seinem eigenen frohen Herzen geschöpft; aber er stand auch nicht allein da mit dieser Stimmung, er fand sie vor bei allen Gläubigen und sah sie schon als Jude bei der Steinigung des Stephanus in einem geradezu ekstatischen Enthusiasmus sich äussern (Apg. 7, 55). Der letzte Grund des urchristlichen Optimismus überhaupt lag in der durch und durch gottfreudigen Predigt des Heilandes.

¹⁾ Man kritisiert besonders seine Prädestinations- und Fleisches-Lehre als pessimistisch. Wrede meint: „In diese Nacht scheint kein Stern.“

²⁾ Vgl. Martinez, *L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles*, 1913, S. 31—33.

Nach ihm ruhen die menschlichen Lose ganz und gar in Gottes Vaterhand; nicht nur irdisch Leib und Leben (Matth. 6, 25—34), sondern auch Himmelreich und Gnade (Lk. 12, 32). Gott weiss, was alles wir bedürfen (Matth. 6, 32), bevor wir ihn darum bitten (Matth. 6, 8). Es kann nicht bestritten werden, dass diese optimistische Stimmung Jesu in die apostolische Predigt hinübergeflossen ist, und dass auch Paulus davon reichlich sich hat speisen lassen.

An keinem Punkte strahlt dieser übernatürliche Optimismus des Apostels so goldig und glänzend hervor, als in seiner Leidenslehre. Die Frage nach dem Warum des Leides hat von jeher die Menschen nicht nur beschäftigt, sondern geradezu gequält. Das Leid lässt sich schwer mit dem Schöpfungsoptimismus, dass Gott alles „gut“, ja „sehr gut“ (Gen. 1) erschaffen hat, ausgleichen. Der Heide erträgt das Leid als ein blindes Fatum, oder er bürdet es der Gottheit selber auf (Dualismus). Das alte Testament leitet es von der Freiheit des Menschen ab, die in dem Sündenfalle missbraucht worden war. Das war eine Erklärung, aber das spätere Judentum drang nicht bis in die Tiefe dieser Wahrheit und ertrug das Leid vielfach in stummer Resignation in Gottes Schickung oder auch in still verhaltener Klage (Job, Koheleth, Psalmen). Christus gibt dem Leide den Charakter eines Sieges über das Böse, das uns die Leiden bereitet, wofür man aber ewigen Lohn im Himmel empfängt (Matth. 5, 8—12). Man leidet um Christi und des Himmelreiches willen (Lk. 6, 23; Matth. 5, 11). Jesus hatte dann noch ausdrücklich aufgefordert, dass man als sein Schüler und Jünger sein Kreuz aufnehmen und ihm folgen solle (Matth. 10, 38; 16, 24). Hieran knüpft Paulus; aber entsprechend seiner nachgeschichtlichen Stellung zu Jesus vertieft er noch diesen Gedanken. Das Leiden begründet er nicht so sehr mit der Forderung einer äusseren Nachfolge als vielmehr mit der Vorstellung des mystischen Fortlebens Christi in seinen Gliedern oder umgekehrt mit der inneren Lebenseinheit der Glieder mit ihrem Haupte. So selbstverständlich diese Lebenseinheit ist, so selbstverständlich trägt der Christ die Merkmale des Leidens. Man könnte sagen, wie sollten die Glieder leidlos bleiben können, da sie Glieder eines dornengekrönten Hauptes sind. Am stärksten

findet diese Wahrheit ihren Ausdruck in der vieltraktierten Wendung: „Ich trage die Stigmata (Wundmale) des Herrn Jesus an meinem Leibe“ (Gal. 6, 17). Er kommt sich geradezu wie ein anderer „Kruzifixus“ vor. „Mit Christus bin ich gekreuzigt“ (Gal. 2, 19). Was er als irdische und berufliche Drangsal und Not erleidet, erscheint ihm als ein Weiterleiden des Herrn in ihm: „Ueberreichlich sind die Leiden Christi an uns“ (τὰ παθήματα τοῦ Χριστοῦ εἰς ἡμᾶς, 2 Kor. 1, 5). So wiederholen die Christen immerfort das Leiden und Sterben Christi in ihrem irdischen Leben: „Immerfort tragen wir das Sterben Jesu an unserem Leibe umher (νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῇ σώματι περιφέροντες), damit auch das Leben Jesu an unserem Leibe offenbar werde. Immer nämlich werden wir, zwar lebend, in den Tod überantwortet um Jesu willen, damit auch das Leben Jesu offenbar werde an unserem sterblichen Fleische“ (2 Kor. 4, 10 f.). Der äussere Mensch muss in diesen ständigen Leiden wie bei Christus zugrunde gehen, aufgerieben werden, damit der inwendige sich täglich erneuere (2 Kor. 4, 16). „Täglich sterbe ich“ (1 Kor. 15, 31). Vor allem offenbart sich diese Leidensmystik in denen, die in vorzüglicher Weise Glieder des Leibes Christi sind, in den Aposteln. Paulus sieht in seinem Berufsleiden geradezu einen Beweis für die Echtheit seines Apostolats, der besonderen Nachfolge Christi. Er ist der „Gefangene des Herrn“ (2 Tim. 1, 8), der „Gebundene Jesu Christi“ (Eph. 3, 1; 4, 1); er weiss sich „bestellt als Verkünder und Apostel und als Lehrer der Heiden, ob welcher Ursache ich auch dieses leide, jedoch nicht beschämt bin“ (2 Tim. 1, 12). Es will dem Apostel sogar scheinen, dass so das Mitleiden der Glieder für Christi Werk, den Leib seiner Kirche notwendig ist, damit es gedeihe (Kol. 1, 24). — Ganz wie von selbst ergibt sich dann aus diesem Mit-Leiden mit dem Haupte Christus auch die Mit-Verherrlichung. Wie wir mit Christus leiden, so werden wir auch mit ihm verherrlicht werden (Röm. 8, 17; 2 Kor. 4, 17 f.; 2 Tim. 2, 11 f.). Damit verknüpft Paulus seine Leidensmystik wieder mit der urchristlichen Tradition der Lehre Jesu (vgl. Matth. 10, 39; 16, 25; Joh. 12, 25). Ist das Leiden auch, wie der Apostel wiederholt von sich selbst bezeugt, über die Massen hart, so wird

der Lohn doch noch grösser sein; „nicht sind zu vergleichen die Leiden der jetzigen Zeit mit der künftigen Herrlichkeit“ (Röm. 8, 18; vgl. Matth. 19, 29). So gehört denn das Leiden zum Christenstande, wie der Schatten zum Lichte; ja man kann sagen, es ist die einzig entsprechende Lage des Christen, wenigstens die Dominante seines Lebens: „Alle die fromm in Jesus Christus leben wollen, werden Verfolgung leiden“ (2 Tim. 3, 12). „Zu Drangsalen sind wir bestimmt“ (1 Thess. 3, 3).

Das sind die wesentlichen Gedanken der paulinischen Leidenmystik. Das christliche Leiden empfängt seinen Inhalt wie sein Licht von Christus. Es fliesst wie eine zur übernatürlichen Gemeinschaft mit Christo gehörige Lebenswelle vom Haupte in uns über; es ist eine notwendige Äusserung dieses Lebens; es ist nicht nur ein passives geduldiges Erleiden, nein es ist mehr, es ist ein aktives Leidenwollen, es ist ein Leiden mit Sehnsucht nach Mehrleiden, ein Leiden voller Jubel und Frohlocken, weil man in ihm den Pulsschlag eines höheren Lebens wahrnimmt, die Funktion des verklärten Christus in unseren sterblichen Gliedern (Röm. 5, 3; 8, 36 f.; Kol. 1, 24; 2 Kor. 5, 1—10; 12, 10; Phil. 1, 20—22; 2 Tim. 1, 8 f.). Für all dies lässt sich kein besserer Ausdruck finden, als den Paulus dafür geprägt hat: Das Leiden des Christen ist eine Gnade Gottes. Dahin klärt er die Philipper auf in ihren vielen Drangsalen: „Euch ist die Gnade geworden für Christus, nicht allein, dass ihr an ihn glaubet, sondern auch, dass ihr für ihn leidet“ (Phil. 1, 29). Wie die Inkorporation in den mystischen Leib Christi Gnade ist, wie das Leben in Christo Gnade ist, so ist auch das Leiden in ihm Gnade, Gottes Geschenk. Man darf den Gedanken umwenden und sagen: Wo das christliche Leiden im Leben mangelt, da entbehrt dies den wesentlichsten Charakterzug; es ist kein Leben „in Christo“; denn Christus muss in seinen Gliedern leiden und seine Glieder in ihm. Das ist die paulinische Passionsmystik; sie ist in dieser ausgeprägten Form das Eigentum des Apostels.¹⁾ Nach ihm aber

¹⁾ Eingeleitet war aber, wie bereits angedeutet, diese Passionsmystik schon durch gewisse Worte, die Jesus über das Leiden zu seinen Jüngern gesprochen hatte (Matth. 5, 10; 5, 44—48; 11, 28—30; 10, 38 f.; 16, 24 f.; 10, 22—25).

ist sie bald eine populäre christliche Vorstellung geworden, die in Tausenden von Christenherzen den Enthusiasmus des Leidens entflammt hat. Ihren Höhepunkt erreichte sie in den Märtyrern und den freiwilligen Entbehrungen der Heiligen zumal der Mystiker (Bernhard, Joh. v. Kreuz, Theresia usw.).

Noch eine letzte Aeusserung des in Gott verborgenen christlichen Lebens haben wir nach Paulus zu konstatieren: das mystische Gebet. Versteht man das Gebet als geistige Unterredung und kontemplative Beschäftigung mit Gott, so ist es die natürlichste Beschäftigung der in der Gottesgemeinschaft lebenden Seele. So oft die Seele dieser ihrer Gemeinschaft bewusst wird, betet sie. Daher die zahlreichen Bezeugungen des Apostels: „Ich bete.“ Aber er hat doch noch eine tiefere Auffassung vom Gebet. Beten kann auch der Sünder, und er soll es auch. Aber der Christ, der ein lebendiges Glied des Leibes Christi ist, ist nicht nur ein Beter, er ist auch ein Tempel Gottes, in dem der Heilige Geist in und mit ihm betet. Wie alle übernatürliche Lebenstätigkeit, so vollzieht der Geist Gottes auch das rechte innere Gebet im Gläubigen. Röm. 8, 26 f.: „Der Geist nimmt sich unserer Schwachheit an, denn um was wir beten sollen, wie sich's gebührt, wissen wir nicht; jedoch er selber, der Geist, tritt für uns ein mit unausgesprochenen Seufzern. Er aber, der die Herzen durchforscht, weiss was das Begehren des Herzens ist, weil er gottgemäss (κατὰ θεόν) für die Heiligen fürbittet.“ Nicht allein betet der Heilige Geist in uns, nein auch unsere eigene Seele betet; aber der Heilige Geist unterstützt sie, er „hilft ihrer Schwachheit ab“, zeigt ihr vor allem den rechten Gegenstand des Gebets, wie er der göttlichen Absicht und Ordnung entspricht. Er lehrt uns beten, wie es sich gegenüber Gott geziemt. Und zwar ist es ein innerliches Gebet, es sind „unausgesprochene Gebetsseufzer“; nicht verständnislos, wie beim „Zungenreden“, aber wortlos, angefacht vom Heiligen Geiste, entströmend dem Menschengeniste hin zu Gottes Geist. Von Geist zu Geist. Aber bisweilen äussert sich dieser Gebetsgeist auch in Worten, besonders in dem süßen Vaterlaute „Abba“ (Röm. 8, 15; Gal. 4, 6), wodurch die Seele der göttlichen Kindschaft vergewissert wird; oder in

dem Rufe: „Herr Jesus“ (1 Kor. 12, 3), wodurch wir unserer Erlösung und Begnadigung froh werden. Es ist konsequent, dass die Grundstimmung des Christen beim Gebete die Danksagung ist. So bezeugt es Paulus von seinem eigenen Gebete (Röm. 6, 17; 1 Kor. 15, 57; 2 Kor. 1, 3 f.), so fordert er es von seinen Lesern (Kol. 1, 12; 3, 15, 17; 4, 2; Eph. 5, 20; 1 Tim. 2, 1). Doch solange wir das Ziel unserer Bestimmung noch nicht voll erreicht haben, drängt sich wie von selbst neben die Danksagung für das Empfangene die Bitte um das noch Fehlende für sich und andere. Daher wird auch diese betont (Eph. 4, 18; Kol. 4, 3; Phil. 1, 19; 4, 6; 2 Thess. 3, 1; 2 Kor. 1, 10 f.; Röm. 15, 30 f.). Paulus ist auch in der Gebetspraxis Vorbild für seine Leser. Er konnte beten, dass er dabei in *Verzückung* geriet und himmlische, paradiesische Empfindungen hatte, die er in der Sprache der Menschen nicht wiederzugeben vermochte (2 Kor. 12, 1—4).

Es ist aber noch auf eine andere Seite der paulinischen Ethik hinzuweisen. Wie mit der Seele, so muss auch mit dem Leibe eine gewisse Umschaffung, Neuschaffung und Erneuerung vor sich gegangen sein, wenn er seiner erhabenen Bestimmung als Tempel Gottes und Werkzeug seiner Gerechtigkeit entsprechen soll. Dabei ist zu beachten, dass der Apostel diese Entsündigung und Heiligung des Fleisches nicht durch die Gewaltmittel der gnostisch-manichäischen Askese zu erreichen lehrt, im Gegenteil polemisiert er geradezu gegen eine damals auftauchende Richtung dieser Art, indem er die „Nichtschonung des Leibes“ verwirft, die schliesslich doch irgendwie in „Vollsättigung des Fleisches“ ende (Kol. 2, 23; vgl. 1 Kor. 7, 2—9; 1 Tim. 5, 14). Vielmehr leitet er die Vervollkommnung und Heiligung des Leibes hauptsächlich aus dem einen und gleichen inneren Prinzip des Geistes ab. Wie das Fleisch früher von der Macht der Sünde verzehrt wurde, so soll es jetzt wie die Seele vom Heiligen Geiste „getrieben werden“. Unter der „Frucht“ des Geistes erscheint auch eine Wirkung für den Leib: Die Enthaltensamkeit (Keuschheit ἐγκράτεια Gal. 5, 23).¹⁾ Nachdem so der Leib seine ihm entsprechende Weihe empfangen hat, die Fähigkeit zum Dienste Gottes und der Gerechtigkeit, kann der Apostel wie

¹⁾ Die ältesten gr. Texte zählen 9 Früchte, die Vulgata 12.

bei den Tugenden der Seele diese auch mit einer Forderung einschränken. Wo Gabe, ist Aufgabe (Röm. 6, 13, 14, 19; 13, 13 f.; 1 Kor. 9, 25, 27; Eph. 5, 18).

Es wäre allerdings auch auffallend, wenn Paulus für das Fleisch, das er in seinem unerlösten Zustande als Quell der Sünde nicht genug betonen kann, kein Heiligungsmittel gekannt hätte. Weil die Protestanten die Unerlöstheit des Fleisches behaupten, dasselbe als ohnmächtig der Sünde überantwortet ansehen, so ist es notwendig die Meinung des Apostels hierüber genauer zu erforschen. Er sagt ausdrücklich, dass „die Gnade Gottes durch Jesum Christum unseren Herrn“ ihn auch leiblich erlöst (Röm. 7, 25). Er führt in Röm. 8 aus, dass das Trachten des auf sich selbst gestellten Fleisches freilich nicht anders als zum Tode führen kann. „Ihr aber“, fährt der Apostel fort, „ihr seid nicht im Fleische, sondern im Geiste, wenn anders der Geist Gottes in euch wohnt.“ Der Christ führt also im Leibe ein pneumatisches Leben; der Leib soll in seiner Weise am Pneumaleben Anteil nehmen, so dass er nicht seine Werke wirke, sondern die Früchte der Gerechtigkeit (Röm. 6, 13, 19). Freilich sieht Paulus die Erlösung des Fleisches als noch nicht vollendet an, noch weniger als die der Seele; es ist ja noch dem Tode verfallen wegen der Sünde (*νεκρόν δι' ἁμαρτίαν* Röm. 8, 10); aber der schon jetzt in ihm wohnende Geist wird auch diese Schwäche und Sündenfolge von ihm nehmen. Gott „wird eure sterblichen Leiber lebendig machen (in der Auferweckung) um seines in euch wohnenden Geistes willen“ (Röm. 8, 11; Phil. 3, 21; 1 Kor. 15, 35—54). Es ist also ein schillernder Zwischenzustand, worin der Leib des Gerechten im Diesseits sich befindet. Noch dem Tode verfallen, obschon das mystische Sterben mit Christo bereits in der Taufe stattgefunden hat, fühlt er in sich auch noch die Regungen des alten Menschen, eines sarkischen Gesetzes, aber den Dienst der Sünde hat er prinzipiell aufgegeben, ist in den Dienst der Gerechtigkeit getreten, soll mit den Waffen des Geistes die alten Begierden bekämpfen, sich „Gott darbringen als ein lebendiges, heiliges und gottgefälliges Opfer“ (Röm. 12, 1); und das nennt er dann bedeutsam einen „geistigen Gottesdienst“.

Und nun noch einmal derselbe Gedanke in negativer und positiver Wendung: „Nicht soll also die Sünde in eurem sterblichen Leibe herrschen, sodass ihr seinen (etwa noch vorhandenen) Begierden gehorchet, noch gewähret eure Glieder als Werkzeuge der Ungerechtigkeit für die Sünde, sondern stellet euch Gott dar als solche, die von Toten Lebendige geworden sind und eure Glieder Gott als Werkzeuge der Gerechtigkeit; denn Sünde hat über euch keine Herrschaft; denn ihr steht nicht unter dem Gesetze sondern unter der Gnade“ (Röm. 6, 12—14). „Gottverherrlichen“ und „Gott in unserem Leibe tragen“ ist dasselbe (1 Kor. 6, 20). „Das Leben Jesu Christi soll auch offenbar werden an unserem sterblichen Fleische“ (2 Kor. 4, 11), nicht bloss an unserem Geiste. „Der Leib ist für den Herrn und der Herr ist für den Leib“ (1 Kor. 6, 13). „Unsere Leiber sind Glieder Christi“ (1 Kor. 6, 15), sind Tempel Gottes und seines Hl. Geistes (1 Kor. 3, 16 f.; 6, 19; 2 Kor. 6, 16).

Es kann also keinem Zweifel unterliegen, dass nach Paulus auch der Leib, der Leib des Todes, der Sünde, der Sterblichkeit, trotz dieser ihn wenig dazu befähigenden Eigentümlichkeiten in das „verborgene“ pneumatische Leben in Gott, in die mystische Union mit Christus hineingezogen wird, durch das Pneuma, das ihn dereinst dem Leibe Christi gleichgestalten wird, schon jetzt eine gewisse Durchweihung und Erhebung zur Uebernatur erfährt, dass er fähig und ausgerüstet wird an dem geistigen Leben des Gläubigen in seiner Weise teilzunehmen.

Damit haben wir die Hauptzüge der paulinischen Frömmigkeit nach ihrer tätigen und leidenden Seite skizziert. Sie lassen sich allesamt als mystische Ausstrahlungen des Geistes und der Kraft Gottes verstehen. Es sind Lebensäusserungen jenes höheren Lebens, welches Gott durch seinen Geist in der Seele entzündet hat. Es brennt gleichsam von selbst, wenn nur der Mensch „den Geist nicht auslöscht“ (1 Thess. 5, 19), „nicht betrübt“ (Eph. 4, 30), nicht hindert und hemmt.

Weil das aber geschehen kann, deshalb kann Paulus alle diese Lebensäusserungen auch wieder als Gebote, als Pflichten und Aufgaben dahinstellen und mit einem sittlichen Imperativ

verbinden. Die normale Anschauung ist allerdings die mystische. Nur muss man sich hüten, zu meinen, dass der Mensch dabei passiv und der Geist allein tätig wäre. Es wäre dann keine Einheit des Lebensprinzips, wie Paulus will, sondern ein schroffer Dualismus und zugleich eine theoretische Zerstörung der Sittlichkeit, die auf Freiheit beruht. Das führt uns noch auf einen vielbehandelten letzten Punkt der Ethik Pauli, auf das Verhältnis des Gläubigen zur Sünde. Wie überall treffen wir auch hier wieder die verschiedensten und sogar ganz entgegengesetzte Meinungen an. Nach der offiziellen, auf die Reformatoren zurückgehenden Theorie lehrt der Apostel den fortdauernden Sünden-zustand und die Sündentatsache des Christen.¹⁾ Die Umkehr dieses Gedankens ist die Zudeckungstheorie (*justitia imputata*). Der Mensch ist und bleibt an sich ein Sünder; nur der Glaube differenziert ihn. Wernle²⁾ kommt zu dem entgegengesetzten Resultate, Paulus habe nicht gelehrt, dass „das Christentum Sündenreligion“ sei; er fordere, dass der Christ frei von Sünde sei. Wenn auch diese Behauptung vielfach Widerspruch fand, weil sie gegen das ganze protestantische System verstösst, so haben doch die Theologen der Gemeinschaftsbewegung den Gedanken der christlichen Sündenfreiheit mit Berufung auf Paulus (und Johannes) praktisch in ihren Kreisen zu vertreten und zu verwirklichen sich bestrebt.³⁾ Zu dem merkwürdigsten Ergebnis kam Clemen,⁴⁾

¹⁾ Wrede z. B. schreibt (Paulus, S. 66): „Fleisch und Sünde gehören ihm unlösbar zusammen, auch beim Gläubigen noch.“

²⁾ Der Christ und die Sünde bei Paulus, 1897.

³⁾ Die Bewegung knüpft an den Namen von Jellinghaus, Das völlige gegenwärtige Heil durch Christum⁶, 1913. Ueber den Kampf gegen die Bewegung unterrichtet gut das Schriftchen von Pastor Heinasch (Berlin), Die Krisis des Heiligungsbegriffes in der Gemeinschaftsbewegung der Gegenwart, 1913. Das Vorwort von Prof. Müller (Erlangen) lässt erkennen, dass die Bewegung auch von Fachtheologen unterstützt wird. Vgl. auch die Schrift von H. Windisch, Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes, 1908, der den Gedanken von Wernle fortführt.

⁴⁾ Die christliche Lehre von der Sünde, I. Die bibl. Lehre, 1897, S. 215: „Sofern dem Menschen der Hang zur Sünde von Adam vererbt oder angeboren wird, ist in letzter Linie auch hier wieder Gott der Veranstalter der Sünde.“ Aber er deutet doch an, dass Eph. 2, 3 der Römerstelle 7, 23 gegenübersteht.

nach welchem in der ganzen Hl. Schrift zuletzt der allursächliche Gott für die Sünde verantwortlich ist, auch bei Paulus.

Es ist nicht schwer, hier die katholische Auffassung von der Lehre Pauli zu verteidigen. So gut wie Jesus will auch Paulus, dass der Christ ohne Sünde lebe. Das ist die einfache Kehrseite seiner Pneumalehre. Der Christ kennt die Sünde, aber tut sie nicht mehr. Was scheidet gründlicher als der Tod. Der Christ aber ist „der Sünde gestorben“; sie ist also eine Abnormität für ihn; denn „wie könnten wir noch in ihr leben“ (Röm. 6, 2; vgl. Röm. 8, 9 f.). Sie zerstört den Pneumacharakter des Christen (vgl. S. 90—95). In der Befreiung von der Sünde besteht ja unsere Erlösung (Röm. 6, 18, 22). Der Geist wirkt das Leben, aber „der Sünde Sold ist der Tod“ (Röm. 6, 22). Auch die Gesamtheit der Gläubigen, die Kirche, soll das Ideal der Sündenreinheit verwirklichen. Sie ist der Tempel Gottes (1 Kor. 3, 16 f.; 6, 19; 2 Kor. 6, 16), Gottes Hausgenossenschaft, eine Familie von Heiligen (Eph. 2, 19), eine Gemeinschaft des Geistes (Phil. 2, 1), die makellose Braut des Herrn (Eph. 5, 26 f.). Doch wozu all diese Stellen? Die Sache ist sonnenklar.¹⁾ Wie kann man denn aber zu so heterogenen Behauptungen kommen, wie die obengenannten? Weil die Protestanten hier von Luther her „erblich belastet“ sind.

Aber wenn Paulus beim pneumatischen Gläubigen von Sünde nichts weiss, warum rügt er sie denn so oft und so streng und warnt so viel vor ihr? Es ist, was wir schon gelegentlich hervorhoben, zu beachten, dass Paulus sowohl beim Einzelgläubigen, als auch bei der Gesamtheit einen zweifachen Betrachtungsstandpunkt einnimmt: den prinzipiellen, normalen, folgerichtigen der idealen Theorie und den unnormalen, inkonsequenten der schlechthinnigen Wirklichkeit. Die Kirche ist ihm mehr als die Summe der Gläubigen, sie ist eine objektive Grösse, die der Hl. Geist verwirklichen will. Der Christ ist ihm mehr als irgend eine konkrete Persönlichkeit seiner Gemeinde; er ist ihm ein Wesen, in dem Christus durch sein Pneuma Gestalt angenommen hat. Wenn Paulus nun die

¹⁾ Vgl. Bartmann, Lehrb. d. Dogmatik², 1911, S. 480 ff., über die Rechtfertigung als Heiligung.

erhabenen Sätze von der Sündenreinheit und Pneumagemeinschaft vorträgt, dann meint er nicht so sehr den konkreten geschichtlichen Christen, sondern die Idealfigur des Gläubigen wie der Kirche Gottes. Dass der Einzelgläubige wie auch die Einzelgemeinde dem nicht immer entspricht, weiss Paulus sehr wohl und beklagt es bitter genug, z. B. in Korinth. Aber an seinen Idealen hält er dennoch fest und hat das unerschütterliche Vertrauen, dass sie mit Gottes Gnade zu verwirklichen sind, durchaus verwirklicht werden müssen. Denn wer den Geist Christi nicht hat, der ist nicht sein!

Das vollkommen verwirklichte, unverlierbare Heil gehört erst der Zukunft an (vgl. S. 68). Das Sicherste, was wir schon von ihm jetzt besitzen, ist der Geist. Aber dieser verhindert die Sünde nicht physisch, sondern moralisch durch Mitteilung göttlicher Kraft. Der Christ, der den Geist in der Taufe empfangt, kann ihn wieder verlieren. Paulus kennt trotz seiner Ideale in der Praxis doch Sünde und ganz konsequent auch wiederholte Sündenvergebung beim Christen (2 Kor. 2, 2—11; 2 Thess. 3, 14 f.; Gal. 6, 1 f.). Das Ablegen des alten Menschen und das Anlegen des neuen ist sowohl ein einmaliger Akt (Taufe) als auch ein fortwährender Prozess, den wir durchzuführen haben (Eph. 4, 17—32 u. ö.).

Unlösbar mit der Sünde verbunden ist das Gericht, das auch dem Christen deshalb noch droht. Auch hier ist wieder das Ideal und die Wirklichkeit auseinander zu halten. Der normale Christ erfährt kein Gericht. „Es gibt demnach keine Verdammnis (κατάκριμα) für diejenigen, die in Christus Jesus sind“ (Röm. 8, 1; vgl. 8, 33 f.). Sie haben ja im Geiste das Unterpfand der ewigen Herrlichkeit (Eph. 1, 14; 2 Kor. 1, 22; 5, 5). Wer Gottes Kind ist, der ist auch Gottes Erbe (Röm. 8, 17). Wenn wir in Christo sind, sind wir auch Miterben mit ihm (ebd.).

Aber das sind doch nur prinzipielle Sätze, keine partikularen. Der Gläubige hat kein Recht, die generellen Sätze einfach auf sich persönlich anzuwenden, sondern nur, wenn er auch die allgemeinen Bedingungen persönlich erfüllt hat. Und so sehr er dafür mit Paulus auf „das Zeugnis seines Gewissens“ sich berufen kann (2 Kor. 1, 12) und auf das des heiligen Pneuma in ihm (Röm. 8, 16), so muss er doch wie jener das letzte Urteil

Gott überlassen, der einen jeden nach seinen Werken richten wird: „Der mich richtet ist der Herr“ (1 Kor. 4, 4).

Und von diesem Gesichtspunkte aus, dass nämlich einmal das volle Heil erst in der Zukunft eintritt und der einzelne seinen Schatz in irdenen Gefässen trägt, die jederzeit zerbrechen können, kehren alle Sätze der Lehre Christi bei Paulus wieder über das Gericht nach den Werken, über die gerechte Vergeltung in Lohn und Strafe. Freilich auch auf diesem Standpunkte der Einzelbetrachtung dominiert der Heilsoptimismus bezüglich der Gläubigen. Paulus setzt ihr Gericht als ein lohnendes voraus: „Dann wird einem jeden von Gott das Lob zuteil werden“ (1 Kor. 4, 5). Und selbst für den Fall, dass einer mangelhaft seinen Bau auf dem Fundamente Christi aufbaut, wird er noch, wenn auch durch Läuterung, „gerettet werden“ (1 Kor. 3, 15). Aber schliesslich kommt es doch entscheidend auf „die Haltung der Gebote Gottes“ an (1 Kor. 7, 19), und der Apostel weiss in seinen „Lasterkatalogen“, die er den Gläubigen vor Augen hält, von einer ganzen Reihe sündiger Menschen, die in das Reich Gottes nicht eingehen werden. Es ist doch eine Tatsache, dass Paulus verhältnismässig oft auch von dieser Möglichkeit redet; wenn es auch ebenso sicher ist, dass nach seiner Hoffnung die Parusie Christi ein Tag der „Herrlichkeit“ und des „Ruhmes“ wie für den Herrn so auch für die Seinen sein wird (2 Thess. 1, 10—12; 2 Kor. 1, 14; 1 Kor. 1, 8; Phil. 1, 6, 10).

Wir fassen die ethischen Grundgedanken des Apostels zusammen: So sicher es nach der negativen Seite hin ist, dass man ohne Christus und seine Gemeinschaft nichts ist als Sünder und nichts hat als Gottlosigkeit und Verderben, so gewiss ist es nach der positiven hin, dass man im Anschluss an ihn den Zufluss überreicher höherer Pneumakräfte erfährt, die den Menschen völlig umschaffen und umwandeln. Mit diesen Kräften zieht das neue Leben in ihn ein und beginnt zu pulsieren. Das Ideal ist nun, dass es sich ungehemmt und ununterbrochen entwickelt. Da es aber erst in der Zukunft in seiner Vollkraft und Ausreife eintritt und bis dahin noch durch allerlei schlimme Mächte bedroht werden kann, so gilt für Paulus, was auch schon Jesus gelehrt hatte, dass

das Reich Gottes nicht nur Gabe, sondern auch Aufgabe ist und bis ans Ende bleibt. Auf diesem Standpunkte kann man die schlichte Wirklichkeit des Einzelchristen in Betracht ziehen. Und „da fordert man nun bei den Verwaltern, dass einer treu befunden werde“. Darüber aber wird der gerechte Richter urteilen (1 Kor. 4, 2—5). Vom Standpunkte des allgemeinen Ideals aus wird die normale Entwicklung entweder einfach als selbstverständlich vorausgesetzt, oder sie wird mit der göttlichen Gnaden-tat motiviert. Für die schlichte Wirklichkeit aber, die bisweilen weit vom Ideal sich entfernt, kehren die äusseren Sittennormen, die „Du sollst“, wenn auch von anderer Seite her, wieder; die sittlichen Imperative behaupten sich auch in der neuen Heilsordnung und mit ihnen die Motive der Furcht vor der Strafe und der Hoffnung auf Belohnung. Sie sind freilich sekundär, aber sie sind doch da und werden gelegentlich stark betont. Ueberragendes Hauptmotiv bleibt die Christus- und Geistes-Gemeinschaft, sie ermöglicht und verpflichtet deshalb zur Willens- und Gesinnungseinheit mit Gott. Die Sittenlehre des Paulus ist die einfache Umkehrung und Anwendung seiner pneumatischen Erlösungslehre; seine Ethik und seine Mystik sind zwei Seiten derselben Sache.

Hat Paulus auch in der Ethik Anleihen beim Heidentum gemacht? Auch das hat man behauptet. Während Wrede noch schrieb, dass Paulus im ganzen die jüdische Ethik vermindert um die Gesetzlichkeit und vermehrt um ein paar wichtige christliche Züge vertrete,¹⁾ möchte man ihn neuestens (wenigstens in formaler Hinsicht) in Beziehung bringen zur heidnischen Stoa. Von dorthier soll er den Terminus „Gewissen“, (*συνείδησις*), der öfter bei ihm vorkommt, genommen haben. Es mag sein, obschon es nicht zu beweisen ist. Aber falsch ist jedenfalls die Behauptung, die vorpaulinische Lehre habe ihn nicht gekannt; nicht das Wort, wohl aber die Sache. Es wird dafür sowohl im Alten Testament als auch besonders von Jesus der Terminus „Herz“ (*καρδιά*) gebraucht.²⁾

¹⁾ Paulus 1907, S. 69.

²⁾ Vgl. Steinmann, Das Gewissen bei Paulus, Bibl. Zt. u. Strtfr. 1911, S. 1: „Der Apostel muss dieses Wort aus dem Schatze seiner griechischen

Es ist interessant zu beobachten, wie der Apostel beide Ausdrücke in einem einzigen Vers synonym gebraucht (Röm. 2, 15). Wie kann man es auffallend finden, wenn Paulus das, was er allen, auch dem Heiden, zuerkennt, das Gewissen, mit einem allgemein gebräuchlichen Worte benennt? Aber die Anhänger der Entlehnungstheorie müssen auch hier wie in allen Fällen schliesslich bekennen, dass *συνείδησις* inhaltlich seine eigene Welt und Wertung hat. Böhlig unterstreicht den Satz: „Paulus geht, so sicher er an den durch die Tarsische Stoa und jedenfalls auch die Volkssprache gegebenen Begriff anknüpft, über ihn hinaus. Er ist nicht nur von formeller Bedeutung, ist auch nicht allein ein sittlicher, sondern auch ein stark religiös gefärbter Begriff.“¹⁾ Der Stoa gilt das Gewissen als autonom, dem Weltapostel aber ist es die Stimme des christlich gedachten Gottes im Inneren. Damit ist eigentlich alles gesagt, was hier als Unterschied anzuführen ist.

Noch eine moderne Frage ist hier zu beantworten. Hat die paulinische Ethik absoluten oder nur relativen Charakter? Ist sie unter einem ganz allgemeinen Gesichtspunkte aufgestellt oder unter der Annahme des nahen Weltendes, woran der Apostel wie seine Mitapostel zweifellos glaubten? Ist sie, wie man gesagt hat, eine „Interimsethik“?

Dem widerspricht deutlich der ganze Aufbau der paulinischen Sittenlehre. Wir haben gesehen, dass nach Paulus das sittliche Wirken eine „Frucht des Geistes“ ist. Damit ist kurz und bündig der absolute, souveräne Charakter seiner Ethik ausgesprochen. Es gibt nie eine höhere Instanz, Norm und Kraft als die des Geistes. Wie er das Höchste ist, was das Christentum dem Menschen auf Erden zu bieten vermag, so ist er auch das

Bildung übernommen haben; denn im Alten Testament findet sich dafür kein entsprechender Ausdruck.“ Richtiger weist Wohlrab, die Psychologie des N. T. 1913, S. 18, auf das Aequivalent „Herz“ hin.

¹⁾ Böhlig, Geisteskultur von Tarsos im augustinischen Zeitalter, 1913, S. 126, ist geneigt, eine gewisse formale Abhängigkeit anzunehmen (in dem Terminus „bona conscientia“ u. Phil. 4, 8). Bonhöffer, Epiktet und das Neue Testament, 1911, untersuchte die Abhängigkeit des Apostels von der Stoa und kommt durchgängig zum negativen Ergebnis.

Letzte. Er führt die Herrschaft so lange, bis die Vollendung angebrochen ist. Bis dahin ist diese intangibel und unveränderlich; einerlei wie lange ihre irdische Zeit dauert. Wahr ist es, dass der Apostel vermutet, dass diese Zeit nicht von grosser Dauer sein werde; und er hat einige ethische Winke oder Regeln gegeben, die vielleicht etwas von dieser stark eschatologischen Stimmung beeinflusst sind. Aber diese wenigen, übrigens gar nicht einmal ganz zweifellos eschatologisch zu verstehenden Sätze können unmöglich so hoch angeschlagen werden, dass man nach ihnen es wagen dürfte, von einer „Interimsethik“ zu reden. Mit demselben Rechte könnte man die Ethik Jesu, der Kirchenväter und der Kirche auch so nennen. Denn keine von ihnen legt der Welt und ihren Werten grosse Bedeutung bei, jede warnt vielmehr vor ihr, ihrem Besitze und vor allem ihrem Genusse und hebt mit aller Energie das Versuchliche und Enttäuschende und Vergängliche hervor, welches ihr für jeden Menschen anhaftet. (Vgl. 1 Kor. 7.)

Damit kommen wir, unserem stets beobachteten Gedankengange gemäss, zuletzt wieder auf das Problem: Paulus und Jesus. Wie stehen beide zueinander in der Ethik? Manche Einzelheiten hierüber haben wir schon vorweggenommen. Es genügt, die Hauptvergleichungspunkte hervorzuheben.

1. Man behauptet, Jesus vertrete den „sittlichen Optimismus“, Paulus den „sittlichen Pessimismus“. Jesus halte die sittliche Natur des Menschen für gesund und ungebrochen; Paulus für krank und verderbt. Jesus komme aus dem Judentum, Paulus aus dem Hellenismus mit seinem Gegensatz von Fleisch und Geist.

2. Man behauptet, Jesus stelle in Konsequenz seiner Auffassung von der Ungebrochenheit der Natur nur Gebote auf in der Ueberzeugung, dass der Mensch sie erfüllen könne. Paulus aber verurteile ihn zur sittlichen Ohnmacht, und lehre ihn alles Heil von oben, von der Uebernatur, dem Pneuma erwarten.

3. Man behauptet, Jesus lasse das jüdische Gesetz in seiner Würde und Geltung bestehen, kritisiere es nur moralisch wie die Propheten, tadle seine unvollkommene Erfüllung; Paulus schaffe das Gesetz prinzipiell ab und ersetze es durch eine ganz neue Grösse, das Gesetz des Geistes.

4. Man behauptet, konsequent komme es bei Jesus im Gerichte auf die Werke an, bei Paulus auf die Berufung und Prädestination Gottes.

Lösung. Wir gestehen, dass solche Formeln einen gewissen Schein der Berechtigung haben. Und doch ist es so schwer nicht, ihre Haltlosigkeit zu erkennen.

1. Auch Jesus hält alle seine Zuhörer für Sünder; er begründet nur nicht spekulativ, woher diese allgemeine Sündhaftigkeit entstanden ist; das tut erst Paulus in der Lehre von der Erbsünde. Wir heben einige charakteristische Sätze Jesu hervor: „Ich bin nicht gekommen, Gerechte zu berufen, sondern Sünder“ (Matth. 9, 13). „Die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken“ (Mk. 2, 17; Lk. 5, 31). Sein Ruf zur Busse gilt aber allen ausnahmslos, in positiver (Matth. 4, 17 u. ö.) und negativer Form (Lk. 13, 3). Christus ist der Heiland der Sünder; ohne ihn kommt aber, wie er betont, keiner zu Gott. Also sind alle, die zu Gott wollen, auf seinen Weg der Busse gewiesen, haben sich als Sünder einzuschätzen. Er nennt alle „böse“ (Matth. 7, 11) und lehrt alle im Vaterunser bitten: „Vergib uns unsere Schuld“ (Matth. 6, 12). Wie nach Paulus auch noch der Christ sündigen kann, so nach Jesus auch der Jünger.

2. Damit ist auch der zweite Punkt schon halb gelöst: Jesus hält alle für Sünder; also nicht für sittlich ungebrochene Naturen. Man erwidert: aber sein steter Appell an die Menschen zur Busse, Reue, Bekehrung! Der beweist noch nicht, dass er voraussetzt, dass ihm die Menschen aus eigener Kraft nachkommen können. Die Häufigkeit dieses Appells liegt begründet in der Art der Missions- oder Bekehrungsrede. Hierin wird aber Jesus von Paulus fast noch übertroffen. Wie verhält es sich nun mit dem anderen wichtigen Punkt von der Notwendigkeit der Gnade? Jesus formuliert sie zwar nicht so scharf wie Paulus; indes vertritt er sie sachlich in der ihm eigenen Art seiner Bilder- und Parabelrede gradeso bestimmt wie Paulus. Die Sachen liegen hier doch viel einfacher, als es sofort scheinen mag. Was Paulus Gnade nennt, heisst bei Jesus Reich Gottes. Dieses ist aber in seiner objektiven Form eine Gabe, die Gott den Seinen

bereitet hat wie ein „Hochzeitsmahl“, zu dem man einladet (Matth. 22, 1—3) und es umsonst „gibt“ (Lk. 12, 32). Selbstverständlich muss man sie in Demut annehmen „wie ein Kind“ (Matth. 18, 2—4). Auch diesen „guten Geist“ verleiht „der Vater“ denen, die ihn darum bitten (Lk. 11, 13). Der Sohn dankt ihm für die Offenbarung dieses Gnadenreiches in der Welt (Matth. 11, 25 f.). Als ihm eines Tages von seinen erschrockenen Jüngern die Kapitalfrage der Sittlichkeit vorgelegt wurde, wie man selig werden könne, antwortete er mit einem Worte von paulinischer Klangfarbe: „Bei den Menschen ist es unmöglich, aber nicht bei Gott. Denn bei Gott ist alles möglich“ (Mk. 10, 26 f.). Der Mensch kann nicht selig werden, wenn ihm Gott nicht dazu verhilft. Dieser schenkt zuvor die Talente, damit mag er dann wuchern und die Zinsen einbringen zu seiner Zeit. Freilich, die „Zinsen“, die sind es, an denen man sich stösst; die gefürchtete Werk- und Lohn-Lehre Jesu soll sich bei Paulus nicht finden. Aber es gibt doch auch hier noch ehrliche Stimmen zu hören, die die klare paulinische Forderung der Werke und die Betonung ihrer Entscheidung im Gerichte bei Paulus nicht zu vertuschen suchen, sondern einfach im katholischen Sinne hinnehmen.¹⁾ Dass aber Jesus die Lohn-Lehre nicht „pelagianisch“ verstand und deshalb auch nicht die Werklehre, folgt in bündiger Weise aus der Parabel von den Arbeitern im Weinberg, die am Abend alle den Denar der ewigen Seligkeit empfangen; sowie aus dem Bilde vom Knecht, der trotz aller Anstrengung sich für „unnütz“ halten soll (Lk. 17, 10). Der Lohn überragt unsere Arbeit „hundertfältig“ (Matth. 19, 29). Er ist also Gnadenlohn.

¹⁾ So schreibt Ihmels, Das Evangelium von Jesus Christus, 1911, S. 70: „Es ist nichts als ein grobes Missverständnis des Paulinismus, als ob in seinem Sinne der Glaube einen Dispens vom Werke bedeute. Nur hatte freilich Paulus in seinen lehrhaften Ausführungen keinen Anlass zu einem ähnlichen seelsorglichen Verfahren wie Jesus.“ Dagegen verteidigen neuestens Wetter, Der Vergeltungsgedanke bei Paulus, 1913, und Mahling, Lohn u. Strafe nach neutestl. Anschauung, 1913, wieder den altreformatorischen Standpunkt.

Nachträge

Zu S. 20 ff. Ueber die hermetischen Schriften liegt jetzt das umfangreiche Werk von Joseph Kroll, Die Lehre des Hermes Trismegistos (Beitr. z. Phil. d. Mittelalters von Bäumker, Bd. XII, H. 2—4, 1914).

Zum „Anthropos“ führt er aus: Der erste Nus (Gottes) schuf τὸν Ἀνθρωπον ἀντὶ ἰσόν; dieser gewährte die bereits erschaffene Natur, φύσις, sah im Wasser sein Bild, stieg zur vernunftlosen Natur herab und schwängerte sie. So fiel der Anthropos und seine Nachkommen. Die Menschen stehen unter dem Einfluss der Sterne, weil ihr Vater, der Uranthropos, von allen sieben Planeten beim Niedersteigen etwas angenommen hatte (S. 137). „Es hat sich gezeigt, dass der Mythos vom Anthropos nur ein Glied einer langen, bis in graue Vorzeit zurückreichenden und über die verschiedensten Religionsgebiete hingehenden Kette bildet; folglich ist es falsch, wie Reitzenstein noch meinte (Poim. S. 114), im Poimandres das älteste gnostische System zu sehen, das wir kennen“ (S. 64). Kroll meint mit Bousset, Hauptprobleme (S. 160 ff.), dass der Anthropos „indoeranischer Herkunft“ sei.

Ueber Pneuma handelt Kroll S. 71—76: πνεῦμα bedeutet sowohl Gott selbst als seine Werke, zumal Seele, Geister, Dämonen usw., doch ist es auch körperlicher Natur. „Es ist einstweilen noch nicht möglich, sein Werden und Wachsen zu verfolgen. Die Hauptschwierigkeit liegt wohl in dem Wechsel der Vorstellungen, die das Pneuma bald als etwas Körperliches, bald als Unkörperliches erscheinen lassen. Das Schwanken zwischen diesen beiden Begriffen haben die pneumatischen Schriften mit Philo gemein, der dasselbe wohl schon bei Posidonius fand. Es ist ja ganz stoisch gefühlt, wie denn überhaupt die ganze Lehre vom Pneuma auf der stoischen Ansicht errichtet ist, dass die Welt vom Pneuma durchflutet werde, das der Welt immanent, mit Schöpferkraft begabt sei; dass überhaupt alles nur modifiziertes Pneuma und der höchste Gott selbst nichts anderes sei“ (S. 74 f.).

Ueber die Abhängigkeitsfrage lässt sich nach Kroll nicht urteilen, bevor nicht die einzelnen Schichten der Schriften geschieden seien. Er findet darin, christliche, jüdische, orphische, gnostische, neupythagoreische Gedanken. Der Hauptstrom derselben stamme aus Asien, nicht aus Aegypten, Philo und der Stoiker Posidonius seien die Vermittler (S. 388 f.).

Zu (S. 22 ff.) der paulinischen Lehre von der Präexistenz Christi erschien während des Druckes eine Schrift von H. Schumacher, Christus in seiner Präexistenz und Kenose. Nach Phil. 2, 5—8 (Rom 1914). Das Hauptgewicht der Stelle liegt auf dem Worte ἀρπαγμός (rapina). Die Studie bestätigt unsere traditionelle Auslegung. Lateiner und Griechen fassen die Stelle „als emphatischen Ausdruck zur Bezeichnung der Rechtmässigkeit und Naturgemässheit der Christo zukommenden Gottgleichheit: Er brauchte es nicht für ein Unrecht zu halten, gottgleiches Sein zu haben. Damit ist zugleich εἶναι ἴσα θεῷ bestimmt: Es bedeutet eine Existenzweise, die der Gottes gleichkommt, in der

sich Christus von Natur und mit Rechtmässigkeit befand* (S. 71 f.). *μορφή* ist kein „Phantasieausdruck“, kein „übermenschlicher Zustand“, keine „göttliche Erscheinungsform“, „Herrlichkeit“, sondern, wie auch manche Protestanten annehmen, „Wesen und Natur“, wobei *ὑπάρχων* vom Präexistenten, nicht vom historischen oder einem idealen Christus zu gelten hat (S. 194). Alles in allem: Die traditionelle Auslegung wird durchgängig gerechtfertigt.

Zu S. 56 ff. vgl. Jean Rivière, *Le Dogme de la Redemption*, 1914. Er handelt über Paulus allerdings nur kurz (S. 62—72), zeigt dann aber gut, wie man später an ihn anknüpfte, die Väter in ihrer mystischen Erlösungslehre (Irenäus) und in ihrer Loskaufungstheorie (Origines), und dann die Scholastik in ihrer Substitutionstheorie (Anselm). Die Stellvertretung ist in allen Theorien vorhanden, ausgebildet aber wurde sie erst von Anselm an. Sie differenziert sich, je nachdem man dabei ausgeht von der Schuld der Sünde (*reatus culpae*) oder von ihrer Strafe (*reatus poenae*). Verfasser zeigt, dass in asketischen und oratorischen Werken es oft zur Unsitte geworden ist, den *reatus poenae* allein zu betonen und ähnlich dem offiziellen Protestantismus in der *substitutio poenalis*, in der Abstrafung Christi für uns, die ganze Erlösung zu sehen. Die Sprache Luthers wird hier fast noch überboten. Christus ist *le maudit par excellence*, er ist geworden zum *p cheur   notre place, criminel devant Dieu, complètement substitué aux p scheurs*, so dass Gott justement irrit  d tourne de lui sa face et lui ferme le ciel! Er hing am Kreuz, den Himmel verschlossen und die H lle offen zu seinen Füssen! Er war verdammt für alle Sünder, die die Verdammung verdient hatten und durch ihn davon befreit werden sollten. Mit solchen Proben „de théologie oratoire“ sind die Seiten 225—250 angefüllt, darunter Autoren wie Monsabr , D'Hulst, Corne, Gay, Grimal, Fouard, Ollivier usw.; sie alle lehren, dass Christus Verzweiflung und Verdammung erlitten habe. — Dieser ungeheuerlichen unbiblischen Theologie setzt Verfasser die Lehre der Tradition entgegen, vertreten sachlich von der Schrift und den Vätern, und formell von Anselm, Thomas, Bonaventura, Scotus, Bellarmin, Suarez, Franzelin usw., die von dem *reatus culpae* ausgehen, die Erlösung nicht in der *satispassio*, sondern *satisfactio* suchen, in der Aufhebung der Sünde selbst durch die stellvertretende Gehorsamstat des Gottmenschen, zu der allerdings auch die Uebernahme des Leidens gehört, aber als ein sekundäres Moment, das Gott nicht positiv gewollt, aber zugelassen hat, das an sich zunächst ein *malum* war, ein *m. morale* für die Juden, ein *m. physicum* für Christus, aber durch Christi Opfergesinnung ein höchst verdienstliches Werk wurde. Christi Gehorsam ist ein aktiver, nicht passiver. In der Schulsprache ausgedrückt, lautet die Formel des Verfassers: Christus *satisfecit patiens*, nicht *satisfecit patiendo*. Diese ethische Betrachtung des Werkes Christi ist die traditionelle und muss die rein p nale verdrängen und ersetzen, auch in der „théologie oratoire“.

Zu S. 5. Ein Schulbeispiel „kritischer“ Schilderung des „Visionärs“ Paulus liefert der Züricher Prof. A. Meyer, *Die Auferstehung Christi*, 1905,

S. 290—301. Weil Paulus der älteste echte Zeuge der Auferstehung Christi ist und diese 1 Kor. 15, 3—8 durch eine Reihe Erscheinungen beurkundet, muss sein Zeugnis diskreditiert werden: Aus 1 Kor. 5, 13 und 14 folgert Verf., Paulus selbst habe sich für wahnsinnig gehalten, und „so leugnet Paulus gar nicht, dass sein Auftreten den Eindruck des körperlich Krankhaften und des geistigen Wahns machen muss, leidet er doch selbst darunter“ (S. 294). Seine Christusvision ist also netto eine Wahnidee!

Zu S. 74 ff. Dr. Jos. Stoffels, Die mystische Theologie Makarius des Aegypters und die ältesten Ansätze christlicher Mystik, 1908, S. 35 ff., sieht für die paulinische Mystik gewisse Anknüpfungspunkte schon im Alten Testament, besonders in dem Buche der Weisheit (c. 7—9) und der Proverbien (c. 4 und 8). Als Unterschiede zwischen griechischer und paulinischer (christlicher) Mystik hebt er hervor den Gottesbegriff, dort pantheistisch, hier persönlich; 2. die Vergöttlichung, dort konsequent das naturgemässe Ziel des Menschen, hier die Frucht des Heil. Geistes, die Folge göttlicher Gnade, Wirkung des wesentlich von der Seele verschiedenen Gottes, womit zusammenhängt dort die Lehre vom einen natürlichen Ebenbilde des Menschen, durch Emanation aus Gott entstanden, hier des doppelten Ebenbildes durch Erschaffung und übernatürliche Erhebung; 3. dort geht die Mystik von einem aprioristischen, philosophischen System aus, hier von der geschichtlichen Persönlichkeit Christi und seinem konkreten Heilswerke. — Origines ist der erste, der (in seinem Kommentar zum Hohen Liede) das Verhältnis des pneumatischen Christen zu Christus als ein bräutliches fasste und die Vorstellung, dass *νόμος τοῦ λόγου ψυχή* sei, in der Kirche populär machte. Ueberhaupt hat man es später in der Kirche verstanden, das wenig mystische Alte Testament mystisch zu verwerten durch das Mittel der Allegorese (S. 73 f.).

Vgl. zu S. 74 noch Bittermieux, De cognitione Dei mystica, necnon de ascetica cognitione divinae praesentiae 1914, wo vom scholastischen Standpunkt aus die unio cum Deo auf Grund der übernatürlichen Erkenntnis erörtert wird. Dasselbst auch Literatur von späteren mystischen Autoren, wie der hl. Theresia, Johannes vom Kreuze u. a. (vgl. auch den Artikel „Contemplation“ in Dictionnaire de Théologie catholique, T. 3, col. 1626 ff.).

Vom Paulinismus handelt Joh. Weiss, Das Urchristentum, 1914, I., S. 103 bis 416. Wir heben folgendes heraus: S. 119: „Es ist nicht zu übersehen, dass zwischen Jesus und Paulus zwei wichtige Zwischenglieder liegen: die Urgemeinde und die hellenistisch-judenchristliche Bewegung. Sie sind die eigentlichen Träger des gewaltigen Entwicklungsschrittes von der Religion Jesu zum Glauben an Christus. Auf diesem Boden liegt das Problem, und Paulus ist nur der Vollender dieser grossen Veränderung des Ursprünglichen. Er hat den klassischen Typus der Christus-Religion geschaffen; befähigt dazu war er, weil er kein unmittelbarer Jünger Jesu war, weil er aus seiner pharisäischen Vergangenheit die ‚höhere‘ Christologie mitbrachte, und weil er als Hellenist mit allerlei Formen mystischer Denkweise vertraut war.“ „Paulus ist Pneumatiker, Gnostiker, My-

stiker, aber kein Jünger Jesu; Jesus Christus ist für ihn mit dem Geiste Gottes identisch (2 Kor. 3, 17), als geschichtliche Persönlichkeit spielt er für ihn keine Rolle; sein Abstieg vom Himmel in den Tod und sein Aufstieg aus dem Hades in den Himmel nimmt sich bei ihm aus wie ein Mythos oder wie eine gnostische Aeonen-Phantasie, von dem Werke eines grossen geschichtlichen Mannes ist überall keine Rede* (S. 114, vergl. 143 f.). Das sind Behauptungen, die sich äusserst nahe berühren mit der Christusmythe von A. Drews.

Zur „Mystik“ betont J. Weiss, 1 Kor. 8, 3; 13, 12; Gal. 4, 9 die *γνώσις* = Stellen, darin „der Gedanke herrsche, dass Gotteserkenntnis auf Selbsterschliessung der Gottheit beruht, und dass sie zur völligen Einigung mit Gott führt“, was mit der Sprache der hellenistischen Umwelt verwandt sei, wie Reitzenstein, *Mysterienrel.*, 112 ff. u. Norden, *Agnostos Theos*, 287, gezeigt hätten.

Vom paulinischen Glaubensbegriff anerkennt Weiss, dass er Bekenntnisglaube ist, bemerkt aber kritisch, dass das „doch für spätere Zeiten, besonders für die unsrige fast ein Unglück zu nennen ist (!), dass immer wieder durch diesen Sprachgebrauch die Vorstellung erweckt wird, als sei die ‚gläubige‘ Annahme jener fern und dunklen, ja dem modernen Menschen höchst zweifelhaften Tatsachen (!) die unumgängliche enge Pforte zum Heiligtum der Religion überhaupt. Dies ist eine Folge davon, dass Paulus diesen fertig abgestempelten Begriff aufzugreifen und in einer Richtung zu verwenden gezwungen war, auf die er von Haus aus nicht angelegt ist.“ S. 324.

Zur Ethik äussert sich J. Weiss prinzipiell S. 190. Verf. kommt in der Aufstellung des paulinischen Prinzips der Ethik wesentlich mit dem von uns ausgeführten überein: „Werdet das, was ihr seid! Seid das, was ihr geworden seid! Macht eurem Namen als Heilige und Auserwählte Gottes Ehre! So ist die urchristliche Ethik von Anfang an durchaus religiös motiviert. Das, was sie durch Gottes Gnade erfahren haben, legt den Christen eine ungeheure Verpflichtung auf. Aber es spielt auch sofort noch das eschatologische Motiv hinein (1 Tess. 2, 12).“ Weiss meint damit, was wir das Vergeltungsmotiv nennen, also die gescheute Werk- und Lohnlehre! „Die Aussicht auf die nahe Ankunft des Herrn, der Gedanke, demnächst dem Richter ins Auge sehen zu sollen, die ungeheure Tragweite, die alles sittliche Tun in diesem letzten kritischen Zeitabschnitt hat — das sind verschärfende, anstachelnde Motive, die man nicht übersehen darf.“ Also ist die katholische Ethik paulinisch.

Zu S. 43. Ueber Soter und die Soteria-Idee in der alten Welt handelt in populärer Weise Krebs, *Heiland und Erlösung*, 1914. Er zitiert S. 18 Slaby (*Bibl. Ztschr.*, 1910, 236 ff.) dafür, dass auch die Babylonier eine ethische Erlösungsvorstellung hatten: „wahre Vergebung der persönlichen Schuld auf Grund der Bussfertigkeit des Uebeltäters“. Das wäre dann ausnahmsweise eine der jüdischen ähnliche Erlösung. Vgl. noch Hehn, *Sünde und Erlösung nach biblischer und babylonischer Anschauung*, 1903.

225.97R

B284

Bartmann, Rev. Bernhard

Paulus die grundzüge seiner

0

225.97R

B284

